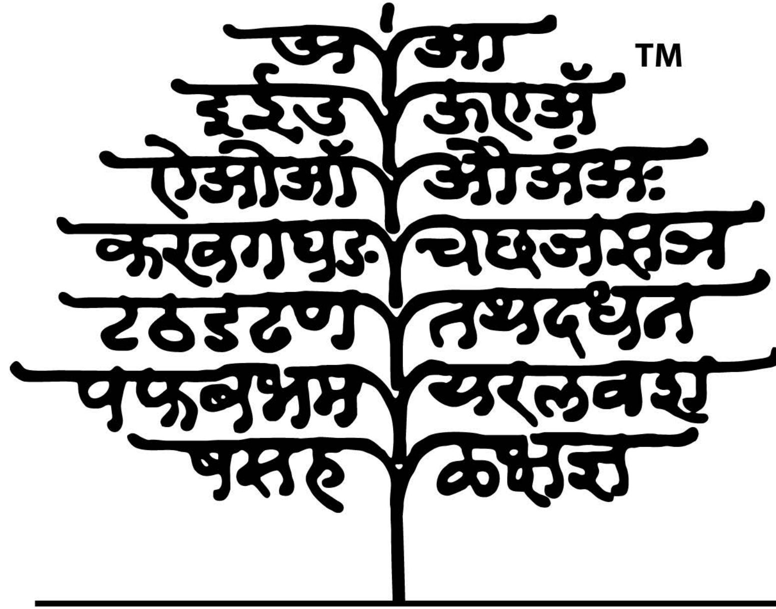
नवभारत

वर्ष ४१ । अंक ८-९ । मे-जून १९८८



मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

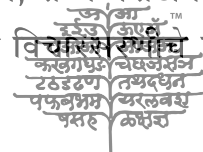
या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

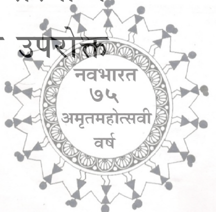
१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुररस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका





प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ४१ । अंक ८–९ । मे–जून १९८८

किंमत १२ रुपये वार्षिक वर्गणी ४५ रुपये

आजीव सदस्य वर्गणी–

व्यक्ती : रु. ३००/– संस्था : रु. ५००/–

या अंकातील लेखांत व्यक्त झालेल्या मतांशी संपादक सहमत असतीलच, असे नाही.

अध्यक्ष व विश्वस्त

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी

संपादक

मे. पुं. रेगे

साहाय्यक संपादक

अ. र. कुलकर्णी, एस. डी. इनामदार,

अ. ना. ठाकूर.

संपादकीय पत्रव्यवहार :

मे. पुं. रेगे,
संपादक, ‘नवभारत’ मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ,
वाई–४१२ ८०३ (जि. सातारा)

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :

श्री. ग. दीक्षित,
व्यवस्थापक, ‘नवभारत’ मासिक,
द्वारा : दी प्राज्ञ प्रेस, वाई–४१२ ८०३.
(जि. सातारा)

महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळाने या नियतकालिकासाठी ‘स्थायी निधी’ निर्माण केला आहे आणि अनुदानही दिले आहे.

अनुक्रमणिका

नवभारत

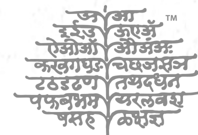
मे–जून १९८८

अ नु क्र म

लेखक-परिचय

■ **म. अ. मेहेंदळे** : महाभारत विभाग, भांडारकर प्राच्यविद्या मंदिर, पुणे–४४; बी-४, प्रबोधन हाउसिंग सोसायटी, ६१/९-१० कर्वे रोड, पुणे–४ ■ **रा. ग. जाधव** : मराठी समीक्षक, मराठीचे माजी प्राध्यापक व विश्वकोशाच्या मानव्यविद्या कक्षेचे प्रभारी विभाग-संपादक, वाई–४१२८०३. ■ **देवदत्त दाभोलकर** : माजी कुलगुरू, पुणे विद्यापीठ; भूतपूर्व संचालक इंडियन इन्स्टिटयूट ऑफ एज्यूकेशन, कोथरूड, पुणे–२९; समन्वय, क्षिप्रा सहकारी वसाहत, २५–५–८ कर्वेनगर, पुणे–४११०२९. ■ **वासंती दामले** : इतिहासाच्या प्राध्यापिका आणि रशियन भाषेच्या अभ्यासक; इतिहास विभाग, मुंबई विद्यापीठ, विद्यानगरी, मुंबई–४०००९८. ■ **सुभाष भेण्डे** : सुप्रसिद्ध लेखक; प्राध्यापक व प्रमुख, अर्थशास्त्र विभाग, कीर्ती महाविद्यालय, मुंबई. ■ **अ. ना. ठाकूर** : मराठी विश्वकोशात भूविज्ञान, धातुविज्ञान, वातावरणविज्ञान इत्यादी विषयांचे संपादक, वाई–४१२८०३. ■ **सत्यरंजन साठे** : प्राचार्य, आय. एल. एस. लॉ कॉलेज, पुणे. ■ **सी. आर. दळवी** : ॲडव्होकेट; ९, निर्मल निवास नं. २, गवालिया टँक, मुंबई–४०००३६. ■ **मकरंद साठे** : वास्तु-शिल्पकार, नाटचलेखक व कवी; यशोदा, फ्लॅट क्र. १६, सर्व्हे क्र. १२८/२ कोथरूड, पुणे–४११०२९. ■ **तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी** : प्राज्ञपाठशाळा मंडळाचे अध्यक्ष; प्रमुख संपादक, धर्मकोश, वाई.







संपादकीय

नवभारताचा हा मे–जून ८८ चा जोडअंक एक विशेषांक म्हणून आपणास सादर करण्यास आम्हाला आनंद वाटत आहे. तथापि अंक प्रसिद्ध होण्यास जो विलंब लागला त्याबद्दल मनःपूर्वक दिलगिरीही व्यक्त केली पाहिजे. अलीकडे नवभारताचे अंक निघण्यास उशीर होतो, ह्याची सखेद जाणीव आम्हास आहेच. तथापि अनेक अपरिहार्य अडचणींमुळे हे घडते. अंक नियमित, दर महिन्याच्या एका निश्चित तारखेला निघावेत, ह्याबद्दल आम्ही प्रयत्नशील आहोत.

सामाजिक / राजकीय / सांस्कृतिक क्षेत्रांतील– विशेषतः सद्यःकालीन संदर्भ असलेल्या– प्रश्नांवर भर देऊन हा अंक काढण्यात आला आहे. अनेक नामवंतांना ह्या अंकाच्या उभारणीत सहभागी होण्याची विनंती आम्ही केली होती. तथापि मुख्यतः वेळेअभावी अनेकांनी लेखन पाठविण्यास आपण असमर्थ असल्याचे कळविले. त्यामुळे वैचारिक क्षेत्रातून मिळावा तसा प्रतिसाद मिळाला नाही. तथापि ज्यांनी तो दिला, त्यांच्याबद्दलची कृतज्ञता येथे व्यक्त करीत आहोत.

काही महिन्यांपूर्वी डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर ह्यांच्या ' रिडल्स इन हिंदुइझम ' ह्या विषयाशी संबंधित असलेल्या काही लेखांवरून महाराष्ट्रात वादळ उठले– आणि सारे सामाजिक जीवन गढूळ होण्याचा धोका निर्माण झाला होता. आता वादळ शमले आहे. तथापि बाबासाहेबांना जे कूटप्रश्न पडले, त्यांची वैचारिक चर्चा स्वागतार्ह ठरते. डॉ. म. अ. मेहेंदळे ह्यांनी दिलेले ' रामायण : समज आणि गैरसमज ' हे व्याख्यान ह्या दृष्टिकोणातूनच ह्या अंकात अंतर्भूत केले आहे. तसेच तर्कतीर्थ श्री. लक्ष्मणशास्त्री जोशी ह्यांची एक महत्त्वपूर्ण मुलाखतही ' सुटलेली कोडी ' ह्या नावाने प्रसिद्ध केली आहे.

अंकाची योजना करताना आमच्यासमोर आणखी एक विषय होता, तो विविध प्रसार-माध्यमांचा आणि त्यांच्या प्रभावाशी निगडित अशा प्रश्नांचा. ह्या विषयाचे क्षेत्र वस्तुतः इतके व्यापक आहे, की त्याच्यासाठी एक स्वतंत्र विशेषांक काढणेही उचित ठरावे. प्रा. रा. ग. जाधव आणि प्रा. देवदत्त दाभोलकर ह्यांनी ह्या विषयाच्या संदर्भात आपले विचार मांडले आहेत. प्रा. जाधव ह्यांनी ' चित्रपट व दूरदर्शन ह्या दोन अत्यंत परिणामकारक अशा माध्यमांतून घडणारे हिंसेचे दर्शन ' एवढ्या संदर्भा-पुरताच आपला लेख मर्यादित ठेवला आहे. तसेच प्रा. दाभोलकर ह्यांनी आविष्कार-स्वातंत्र्याची सैद्धान्तिक मांडणी आणि तिचा व्यावहारिक आचार ह्यांवर आपला लेख केंद्रित केला आहे.

सोव्हिएत रशियात सध्या जी परिवर्तने घडून येत आहेत, त्यांनी जगाचे लक्ष वेधून घेतले आहे. ' ग्लासनस्त ' आणि ' पेरेस्त्रोईका ' हे ह्या परिवर्तनांच्या परवलीचे शब्द झाले आहेत. ह्या परिवर्तनांच्या संदर्भात सातत्याने लेखन होत आहे आणि नित्य नवी माहिती बाहेर येत आहे. प्रा. वासंती दामले ह्यांनी ह्या परिवर्तनांचे स्वरूप

अनुक्रमणिका

थोडक्यात मांडले आहे. ह्या विषयावर नवभारताला आणखीही लेखन पुढेमागे प्रसिद्ध करावयाची इच्छा आहे, हे ह्या ठिकाणी आवर्जून नमूद करावेसे वाटते.

डॉ. सुभाष भेण्डे ह्यांनी तुटीच्या अर्थकारणावर लिहिलेला लेख नवभारताच्या वाचकांना उद्‌बोधक वाटेल. आयझॅक ॲसिमॉव्ह ह्यांच्या काही लेखांचा अनुवाद पूर्वीच्या काही अंकांतून आम्ही प्रसिद्ध केलेला आहे. ह्या अंकांत त्यांच्या आणखी एका वैशिष्ट्यपूर्ण लेखाचा अनुवाद श्री. अ. ना. ठाकूर ह्यांनी केला आहे. विज्ञानाची आणि तंत्रविद्येची अखंड प्रगती चालू राहिल्यास मानवी समाजाचे भावी चित्र कसे असेल, ह्याच्याशी निगडित असलेला भविष्यवाद ॲसिमॉव्ह ह्यांच्या चिंतनाचा विषय आहे आणि तत्संबंधीचा, परिचायक स्वरूपाचा असा हा लेख आहे. 'चौकशी आयोग, विधिमंडळ आणि न्यायालये' हा डॉ. सत्यरंजन साठे ह्यांचा लेख, विशेष अधिकारांच्या प्रश्नांवरून विधिमंडळ आणि न्यायालय ह्यांच्यात होणाऱ्या वादसंघर्षांचा संदर्भ धरून लिहिलेला आहे. तसेच ॲड. सी. आर. दळवी ह्यांनी न्यायपद्धतीवर होणाऱ्या टीकेचा विचार करून ही पद्धती अबाधित राखणे कसे आवश्यक आहे, ह्याचे विवेचन आपल्या लेखात केले आहे. श्री. मकरंद साठे हे एक नवे नाटककार आहेत. असंगताचे नाटक म्हणजेच 'थीएटर ऑव्ह द ॲब्सर्ड' वर त्यांनी तशा नाटकांचा एक नाटककार ह्या नात्याने लेख लिहिला आहे.

तर्कतीर्थ श्री. लक्ष्मणशास्त्री जोशी ह्यांनी सारनाथ येथे दिलेले 'बौद्ध धर्म आणि भारतीय संस्कृती' ह्या विषयावरील व्याख्यानही ह्या अंकात अंतर्भूत केले आहे.

ह्या लेखांवर वाचकांच्या प्रतिक्रिया मिळाल्या तर विशेष आनंद वाटेल आणि वेचक प्रतिक्रियांना नवभारतात प्रसिद्धीही दिली जाईल.



वर्गणीदारांसाठी सूचना

- 'नवभारता'ची वार्षिक वर्गणी ऑक्टोबर १९८६ पासून रु. ४५/– करण्यात आली होती. अजूनही वर्गणी पाठविताना काही वर्गणीदार जुन्या दरानेच वर्गणी पाठविताना आढळतात.
- वर्गणी पाठविताना वर्गणीदार क्रमांक व संपूर्ण पत्ता लिहिणे आवश्यक आहे. वर्गणीदार क्रमांक अंकाच्या वेष्टनावर छापलेला असतो.
- वर्गणी मनिऑर्डरने वा ड्राफ्टने पाठवावी. चेकने पाठवताना वटणावळीसाठी रु. ५·५० जादा पाठवावे.

–व्यवस्थापक

रामायण : समज आणि गैरसमज*

म. अ. मेहेंदळे

डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांचे सर्व लेख आणि त्यांनी दिलेली भाषणे – Writings and Speeches – संग्रहित करून ती एकंदर अकरा खंडांत प्रसिद्ध करण्याचा एक स्तुत्य उपक्रम महाराष्ट्र सरकारने हाती घेतला आहे. डॉ. आंबेडकरांसारख्या व्यासंगी विचारवंताच्या विचारांची दिशा समजण्यास ह्या खंडांत प्रसिद्ध होणारा मजकूर उपयुक्त ठरेल ह्यात संशय नाही. ह्या अकरा खंडांपैकी पहिले तीन खंड पूर्वी प्रसिद्ध झाले आहेत. चौथा खंड 'Riddles in Hinduism' हा नुकताच छापून तयार झाला आहे. बाबासाहेबांचे जे लेख त्यांच्या ह्यातीत छापून प्रसिद्ध होऊ शकले नाहीत, त्यांचा अंतर्भाव हा चौथ्या खंडात केला आहे. हे लेख तीस वर्षांवर बंद पेटचांत पडून होते. महाराष्ट्र सरकारने ते प्रसिद्ध करण्याचे ठरवले नसते तर कालांतराने हे कदाचित नष्टही झाले असते. सुदैवाने ती आपत्ती महाराष्ट्र सरकारने टाळली आहे आणि त्याबद्दल शासन अभिनंदनास पात्र आहे.

'Riddles in Hinduism' ह्या विषयाशी संबंधित अशा एकूण तेहेतीस लेखांची Religious, Social आणि Political अशा तीन विभागांत प्रस्तुत ग्रंथात मांडणी करण्यात आली आहे. तिसऱ्या विभागाच्या अखेरीस Appendix I म्हणून 'The Riddle of Rama and Krishna' हा एकवीस पानांचा लेख छापला आहे. बाबासाहेबांच्य 'Riddles in Hinduism' ह्या संकल्पित पुस्तकाच्या प्रकरणांची त्यांनी जी यादी लिहून ठेवली होती, तीत 'Riddle of Rama and Krishna' ह्या प्रकरणाचा उल्लेख नाही. म्हणून ग्रंथाच्या संपादक-मंडळाने हा लेख एक पुरवणी असल्यासारखा मानून तो छापला आहे. बाबासाहेबांचा हा लेख बराच वादग्रस्त ठरला. त्यामुळे ह्या प्रकरणासह प्रस्तुतचा चौथा खंड प्रसिद्ध करावा, की तो गाळून करावा ह्याविषयी मतभेद निर्माण झाले. सुदैवाने हे मतभेद उभयपक्षी सामंजस्याने मिटले आहेत.

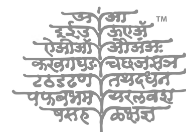
बाबासाहेबांच्या समग्र चौथ्या खंडाचे विवेचन मी आज करणार नाही. तो एक फार मोठ्या अभ्यासाचा विषय होऊ शकेल. बाबासाहेबांना पडलेल्या राम आणि कृष्णविषयक कोड्यांपैकी आज मी फक्त रामविषयक कोड्याची चर्चा करणार आहे. त्यांना पडलेल्या कृष्णविषयक कोड्यांचा विचार हा पुन्हा स्वतंत्र निबंधाचा विषय होऊ शकेल.

रामाविषयी जे कोडे बाबासाहेबांना पडले आहे त्याचे स्वरूप असे : प्रभु रामचंद्राचे चरित्र, जनमानसात आहे तितके सोज्वळ, निर्दोष नाही. असे असताना रामाला देवपण लाभले, हे कसे ? त्याची पूजाअर्चा सुरू झाली आणि ती शेकडो वर्षे टिकली, हे कसे ? अशा स्वरूपाचे हे कोडे आहे.

हे कोडे बाबासाहेबांना ज्यामुळे पडले ते त्यांना वाटणारे रामचरितातले दोष स्पष्ट करून सांगण्यापूर्वी बाबासाहेब रामकथेचा थोडक्यात आढावा घेतात. रामायणाच्या सात कांडांत आणि सुमारे एकवीस हजार श्लोकांत वर्णिलेली रामकथा ही बाबासाहेबांना फार 'छोटी' वाटते. खेरीज ती अतिशय 'साधी' असून त्यात 'खळबळजनक' असे काहीही नाही, अशीही त्यांची धारणा आहे. ("The story of the Ramayana is a very short one. Besides, it is simple and in itself there is nothing sensational about it." पृ. ३२३). बाबासाहेबांनी रामकथा सांगितली त्यापेक्षाही ती छोटी करून 'आदौ रामतपोवनाभिगमनम्...' ह्या पारंपरिक श्लोकात एका कवीने सांगितली आहे. हा श्लोक ऐकल्यावरदेखील

* पुण्याच्या डेक्कन एज्युकेशन सोसायटीतर्फे आयोजित झालेल्या "पद्मावती प्रतिष्ठान व्याख्यानमालेत" दिलेल्या दोन व्याख्यानांपैकी पहिले व्याख्यान (२–३–८८). दुसरे व्याख्यान 'महाभारता'वर झाले (३–३–८८). त्यातला विषय 'नवभारता'त पूर्वी प्रसिद्ध झाला असल्याने पुन्हा दिला नाही.

अनुक्रमणिका





रामकथा simple असल्याचे आणि त्यात sensational असे काही नसल्याचे जाणवत नाही.

बाबासाहेबांनी रामचरितात जे दोष त्यांना आढळत असल्याचे सांगितले आहे, त्यांचा विचार करण्यापूर्वी वाल्मीकीने सांगितलेली रामकथा सांगताना बाबासाहेबांनी जी काही चुकीची विधाने केली आहेत ती सांगून टाकून त्यातून चटकन मोकळे होणे बरे.

असे एक चुकीचे विधान त्यांच्या पहिल्या वाक्यातच आढळते. ते म्हणतात, राम हा अयोध्येचा राजा दशरथ, याचा मुलगा– अयोध्या म्हणजे हल्लीचे बनारस ("Rama is the son of Dasharatha, the king of Ayodhya, the modern Benares." पृ. ३२३). राम दशरथाचा मुलगा, हे खरे; दशरथ हा अयोध्येचा राजा हेही खरे, पण रामायणातील अयोध्या म्हणजे आजचे बनारस अथवा वाराणसी हे मात्र खरे नव्हे. बाबासाहेबांनी ही चूक कशी केली ह्याचे आपल्याला कोडे पडले, तरी ते उलगडणे शक्य आहे. बौद्धांच्या जातककथेत 'दशरथजातक' (४६१) नावाची एक कथा आहे. त्या कथेतला दशरथ राजा हा इतर अनेक जातककथेतील राजांप्रमाणे वाराणसीत राज्य करत असतो. जातककथेत दशरथ राजा वाराणसीत राज्य करत असे, असे म्हटले असल्यामुळे बाबासाहेबांनी अनवधानाने रामायणातल्या दशरथाची अयोध्या[१] ही वाराणसीच असे म्हटले आहे.

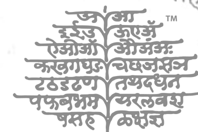
दुसरे चुकीचे विधान असे आहे की कैकेयीने दशरथाशी काही अटींवर लग्न केले, ह्या अटी लग्नाच्या वेळी स्पष्ट करण्यात आल्या नव्हत्या. ("Kaikeyi had married Dasharatha on terms which were at the time of marriage unspecified पृ. ३२३.) रामायणातली कथा असे सांगत नाही. दशरथाच्या शंबराशी झालेल्या युद्धात कैकेयीने जखमी झालेल्या दशरथाचे रक्षण केले म्हणून त्याने तिला दोन वर देऊ केले. ते वर लगेच मागून न घेता केव्हातरी मागण्यासाठी तिने तसेच ठेवून दिले (२.९.९ व पुढे २.१६.२१; २.९९.४).

दशरथाने देऊ केलेल्या ह्या वरांचे लग्नाच्या आधी कैकेयीने घातलेल्या आणि स्वरूप स्पष्ट नसलेल्या अटींत रूपांतर कसे झाले हे एक कोडे आहे, कारण दशरथजातकात तसे काही सांगितलेले नाही. वास्तविक कोडे पडण्याचे कारण नाही, परंतु ते पडले ह्याचे कारण बाबासाहेबांना आधार म्हणून रामायणातल्या ज्या श्लोकाचा उल्लेख करणे शक्य होते तसा तो त्यांनी केला नाही, आणि रामायणातल्या श्लोकात जे सांगितले आहे ह्याचा बाबासाहेबांच्या विधानाशी संपूर्ण मेळ नाही. त्यामुळे बाबासाहेबांनी त्यांचे विधान रामायणाच्या आधारे केले असे म्हणता येत नाही, आणि म्हणून ते कोडे राहते.

रामाला मिळावयाचे राज्य कैकेयीने भरतासाठी मागून घेतल्यामुळे कष्टी झालेल्या भरताचे समाधान करताना रामायणातला राम भरताला सांगतो की, कैकेयीशी लग्न करण्याचे वेळी दशरथाने अश्वपतीला– भरताच्या आजोबांना–लग्नाचे शुल्क म्हणून राज्य देण्याचे वचन दिले होते.[२] त्याप्रमाणे कैकेयीने राज्य मागून घेतले असल्यामुळे तिला दोष देण्याचे कारण नाही. लग्नाचे वेळी राज्य देण्यासंबंधीची अट अश्वपतीने घातली होती की दशरथाने स्वत: होऊन विवाहाचे शुल्क म्हणून ते देऊ केले होते हे कळायला मार्ग नाही. बहुधा दुसरा पर्यायच खरा असावा. पण ते जरी निश्चित नसले आणि ती लग्नाची अट असली तरी ती अट बाबासाहेब म्हणतात तशी कैकेयीने घातली असल्याचा श्लोकात उल्लेख नाही, आणि मुख्य म्हणजे त्या अटीचे स्वरूप लग्नाच्या वेळी स्पष्ट करण्यात आले नव्हते असे जे बाबासाहेब म्हणतात ते खरे नाही. दशरथाने राज्य द्यायचे मान्य केले होते हे श्लोकात स्पष्टपणे म्हटले आहे. त्यामुळे बाबासाहेबांचे विधान रामायणातल्या श्लोकावर आधारलेले आहे असे म्हणता येत नाही.

रामायणातल्या ह्या श्लोकात जी घटना सांगितली आहे तिचा रामायणात इतरत्र कुठे उल्लेख नाही. भासाच्या प्रतिमा नाटकात मात्र ह्या घटनेचा उल्लेख आहे. नाटकाच्या पहिल्या अंकात राम काञ्चुकीयाला सांगतो की, लग्नाचे शुल्क म्हणून दशरथाने कबूल केलेले राज्य कैकेयीने जर भरतासाठी मागितले असले तर ते ठीकच आहे. तसे करण्यात कैकेयीचा राज्यलोभ प्रगट होत नसून, भावाचे राज्य हिरावून घेणारे आम्हीच लोभी ठरत आहोत.[३]

तिसरे चुकीचे विधान दशरथाने पुत्र होण्यासाठी जी इष्टि केली त्यासंबंधी आहे. बाबासाहेबांच्या कथेप्रमाणे इष्टि करण्यासाठी दशरथाने ज्या ऋषीस बोलावले – त्याचे नाव बाबासाहेबांनी शृंग असे दिले आहे, रामायणात ते नाव ऋश्यशृंग असे आहे, पण मुद्दा





हा नाही – त्या ऋषीने पिंड बनवून राण्यांना खायला दिला आणि तो खाल्ल्यावर त्यांना मुले झाली (पृ. ३२३). रामायणात असे नाही. रामायणकथेप्रमाणे पुत्रप्राप्तीसाठी दशरथाने प्रथम अश्वमेधयाग केला आणि नंतर पुत्रीया इष्टि केली. ती चालू असताना प्रजापतीने धाडलेली एक मनुष्याकृती अग्नीतून वर आली. तिच्या हातात दिव्य पायस असलेले एक भांडे होते. ते त्याने दशरथाला दिले. दशरथाने ते तीन राण्यांना पुढील प्रमाणात वाटून दिले : कौसल्येला अर्धा भाग व सुमित्रेला एक चतुर्थांश; उरलेल्या एक चतुर्थांशाचे परत दोन भाग करुन एक सुमित्रेला आणि उरलेला कैकेयीला.[४] तेव्हा ऋषीने दिलेला पिंड भक्षण केल्यामुळे दशरथाच्या राण्यांना पुत्रप्राप्ती झाली हे म्हणणे चूक आहे.

इतरही काही किरकोळ चुकीची विधाने बाबासाहेबांच्या लेखात आढळतात.[५] त्यांची तपशीलवार दखल घेण्याचे आज कारण नाही. बाबासाहेबांचे रामाविषयी जे मुख्य आक्षेप आहेत त्यांचा विचार आज करायचा आहे. तो विचार बाबासाहेबांनी ज्या क्रमाने त्यांच्या आक्षेपांचा उल्लेख केला आहे, त्याच क्रमाने करण्यास हरकत नाही.

१) बाबासाहेबांचा पहिला रोख रामजन्मावर आहे. त्यांनी रामाची जी कथा कल्पिली आहे तिच्यात ऋश्यशृंग ऋषीने दिलेल्या पिंडाचे भाग राण्यांनी खाल्ल्यामुळे त्यांना गर्भधारणा झाली असे मानले आहे.

ह्यात अद्‌भूताचा जो भाग आहे तो काढून टाकला तर त्या घटनेचा सरळ अर्थ त्यांच्या मते असा होतो की, कौसल्या, सुमित्रा आणि कैकेयी ह्या राण्यांना ऋश्यशृंगापासून गर्भ राहिला. रामाचा जन्म हा पतिपत्नीच्या संबंधातून झाला नाही असा बाबासाहेबांचा तर्क आहे. सुदैवाने त्यांची ह्याविषयी खात्री नाही, म्हणून ते रामाचा जन्म अप्रतिष्ठास्पद (disreputable) नसला तरी अनैसर्गिक (unnatural) होता एवढेच म्हणून थांबतात (पृ. ३२४).

आपण पाहिले त्याप्रमाणे रामायणात सांगितलेल्या कथेत ऋश्यशृंगाने राण्यांना पिंडाचे भाग खायला दिले नव्हते. तेव्हा बाबासाहेबांना रामजन्म disreputable थोडावेळसुद्धा वाटण्याचे कारण नाही. रामजन्मात ‘ अनैसर्गिक ’ असेही काही नाही. दशरथाच्या राण्यांना गर्भधारणा पतीपासूनच झाली, पण ती यज्ञात मिळालेल्या पायसाच्या भक्षणानंतर झाली असल्याने गर्भधारणा पायसाच्या प्रभावामुळे झाली असे रामायणकारांनी दाखवले आहे. तत्कालीन श्रद्धेचा तो एक भाग आहे. एक गोष्ट लक्षात ठेवणे आवश्यक आहे की, बाबासाहेबांनी तर्क केला आहे तसा रामाचा जन्म जर खरोखर असता, तर रामायण-महाभारत ह्यांसारख्या ग्रंथांत ज्या कथा आढळतात त्यावरून असे म्हणता येईल की, हे ग्रंथ रचणाऱ्यांनी मग तसे स्पष्टपणे सांगितले असते. तसे सांगणे त्यांनी वर्ज्य मानले नव्हते.

२) रामजन्मात निश्चितपणे disreputable असे काही आढळत नाही असे दिसून आल्यावर बाबासाहेबांनी आपला रोख रामाचे साहाय्यक जे ऋक्ष व वानर यांच्या जन्माकडे वळवला आहे. विष्णूने रामरूपाने अवतार घेतल्यावर ब्रह्मदेवाच्या सागण्यावरून देवांनी गिरनिराळ्या स्त्रियांपासून अपत्ये निर्माण केली. त्याचे बाबासाहेबांनी केलेले वर्णन गैरसमजावर आधारित आहे. ते म्हणतात, ह्या अपत्यांचा जन्म व्हावा म्हणून देवांनी त्यांच्या वेश्या ज्या अप्सरा यांच्याशी तर संभोग केलाच, पण यक्ष व नागकन्यांशी[६], तसेच ऋक्ष, विद्याधर, गंधर्व आणि वानर यांच्या विवाहित स्त्रियांशीही संभोग केला. अशा अनैतिक संबंधांपासून जन्माला आलेले वानर रामाचे साहाय्यकर्ते झाले.

बाबासाहेबांनी त्यांच्या वर्णनात अप्सरांना ‘वेश्या’ (prostitutes) म्हटले आहे ते योग्य नाही. देहाचे भांडवल करून त्यावर उपजीविका करणाऱ्या स्त्रियांना वेश्या म्हणतात. अप्सरा तशा नाहीत. देवांच्या–मुख्यत्वे इंद्राच्या– सेवेत असलेल्या नृत्य वगैरे करणाऱ्या त्या देवस्त्रिया आहेत. त्यांचा संबंध असुर व मानवांशीही येतो. पण त्या आपण होऊन सहसा कोणाकडे जात नाहीत. इंद्राने त्यांच्यावर एखादी कामगिरी सोपवली तर त्या ती पार पाडतात आणि परत इंद्राकडे जातात.

बाबासाहेबांनी अप्सरांना ‘वेश्या’ म्हटले[७], ते अयोग्य आहे हा मुद्दा आज महत्त्वाचा नाही. रामाचे मदतनीस वानर जन्माला आले तेव्हा देवांनी केलेल्या स्वैराचाराचे जे भयानक चित्र त्यांनी रेखाटले आहे ते निराधार आहे, हे मला सांगावयाचे आहे. रामायणाच्या बालकांडात देवांनी निरनिराळ्या स्त्रियांच्या द्वारे ऋक्ष वानर व गोपुच्छ यांची निर्मिती केली असे म्हटले आहे. बालकांडात आलेला हा भाग उत्तरकांडात ह्या वानरांच्या अंतकाळाविषयी जे म्हटले आहे, त्याच्याशी

अनुक्रमणिका

जुळवून पाहिला म्हणजे रामायणकारांना रामाच्या मदतनिसांची सृष्टी देवांपासून झाली, हे बालकांडात[8] सांगताना काय अभिप्रेत होते हे लक्षात येते. उत्तरकांडात असे म्हटले आहे की रामाने अवतारसमाप्ती केल्यावर, म्हणजे त्याने विष्णूच्या शरीरात प्रवेश केल्यावर, त्याचे साहाय्यकर्ते वानर आपापल्या निर्मात्याकडे परत गेले (येभ्यो विनिःसृता ये ये सुरादिभ्यः सुसंभवाः। ऋषिभ्यो नागयक्षेभ्यस्तांस्तानेव प्रपेदिरे ॥ ७·१००· १९). म्हणजे, निरनिराळ्या देवांनी वानरांची उत्पत्ती केली ह्याचा अर्थ असा की, हे वानर देवांचे अंशावतार होते, म्हणून शेवटी ते त्यांच्याकडे परत गेले. रावणाशी युद्ध करणारे वानर साधे नव्हते, विलक्षण बलशाली होते, ह्याचे कारण ते देवांचे अंशावतार होते हे आहे. अशा उत्पत्तीला act of fornication किंवा general debauchery म्हणण्याचे काही कारण नाही.

३) रामजन्माचा विषय संपला. आता ह्यानंतर रामविवाह. रामाचा सीतेशी झालेला विवाह हा दोन दृष्टींनी आक्षेपार्ह आहे, असे बाबासाहेबांचे मत आहे (पृ. ३२५). एक दृष्टी अशी की बौद्ध वाङ्मयात आढळणाऱ्या दशरथजातकातील कथेत राम व सीता दोघेही दशरथाची मुले, म्हणजे ते सख्खे भाऊबहीण होते, असे म्हटले आहे. असे असताना जर त्यांचा विवाह झाला असला तर रामाने निर्माण केलेला हा विवाहाचा आदर्श अनुसरण्यासारखा नाही, असे बाबासाहेबांनी म्हटले आहे ("If the story is true, then Rama's marriage to Sita is no ideal to be copied." P. 325). परंतु[9] बाबासाहेबांचेच मत असे आहे की, प्राचीन काळी आर्यलोकांना बहीण व भाऊ यांचा विवाह मान्य होता.[9] बाबासाहेबांच्या ह्या विधानाची आज चर्चा करायची नाही. पण त्यांनी हे विधान केले आहे, तेव्हा आपणास त्यांना असे विचारता येते की, भाऊ व बहीण यांचा विवाह समाजाला त्या काळी जर मान्य होता तर मग बाबासाहेबांना आज त्यावर आक्षेप घेण्याचे कारण काय ? आणि कोणे एके काळी तसला विवाह समाजमान्य होता म्हणून आज तसा विवाह कोणी करण्याची शक्यता सुतराम नसताना 'no ideal to be copied' असा शेरा देण्याचे तरी प्रयोजन काय ?

बाबासाहेबांनी त्यांचे वरील मत व्यक्त केले असले तरी रामायणकथेप्रमाणे राम व सीता भाऊ-बहीण नव्हते ह्याचा त्यांना विसर पडलेला नाही. पण बाबासाहेबांना रामायणातली कथा विश्वासार्ह वाटत नाही. त्याचे कारण असे की, मूल सामान्यतः जसे जन्माला येते तशी सीता जन्माला आली नव्हती, जमीन नांगरताना भूमीतून ती वर आल्यामुळे जनकाला[10] ती सापडली होती. म्हणजेच ती 'अयोनिजा' होती. सीतेचा जन्म नैसर्गिकरीत्या व्हावा तसा झाला नव्हता ह्या एकाच कारणास्तव रामायणातील कथा त्याज्य ठरवून राम व सीता ही भावंडे होती असे सांगणारी दशरथजातकातील कथा जास्त विश्वासार्ह मानावी हा बाबासाहेबांचा युक्तिवाद समजण्यासारखा नाही.

सीता ही जनकाची 'अयोनिजा' कन्या होती, म्हणजे 'natural born daughter' नव्हती, म्हणून बाबासाहेब म्हणतात : "It was therefore in a superficial sense that Sita could be said to be the daughter of Janaka" (पृ. ३२५). असे म्हणण्याचे कारण बाबासाहेबांनी 'अयोनिज' शब्दाचा फार चमत्कारिक अर्थ केला आहे. वास्तविक 'अयोनिज' शब्दाच्या अर्थात संदिग्ध असे काही नाही. स्त्रीच्या पोटी गर्भ राहून ज्या अपत्याचा जन्म नैसर्गिकरीत्या होतो, ते अपत्य 'योनिज', ज्याचा तसा होत नाही ते 'अयोनिज'. अशा अनैसर्गिक तऱ्हेने एखाद्या अगस्त्य ऋषीचा जन्म कुंभापासून होतो तर एखाद्या द्रोणाचार्यांचा द्रोणापासून. बाबासाहेबांचा 'अयोनिज' शब्दाचा अर्थ निराळा आहे. त्यांच्या मते 'योनि' शब्दाचा मूळ अर्थ आहे 'घर.' 'योनिज' म्हणजे 'घरात जन्मलेले मूल' अथवा 'ज्याची गर्भधारणा घरात झाली आहे' असे मूल. अर्थात 'अयोनिज' म्हणजे 'घराबाहेर जन्मलेले' अथवा 'ज्याची गर्भधारणा घराबाहेर झालेली आहे' असे मूल. हा अर्थ मान्य होण्यासारखा नाही. रामायणाला कोणता अर्थ अभिप्रेत आहे हे वर स्पष्ट केले आहे. सीता 'अयोनिजा' होती, तिचा जन्म अलौकिक होता, म्हणून सीतेचे लग्नाचे वय झाले तेव्हा जनकाला तिच्या लग्नाची मोठी काळजी वाटू लागली. तिला अनुरूप वर आढळेना, म्हणून त्याने तिचे स्वयंवर करण्याचे ठरवले (२.११०. ३६). बाबासाहेबांना 'अयोनिजा' शब्दाचा जो अर्थ अभिप्रेत आहे तो गृहीत धरून, सीता त्या अर्थाने 'अयोनिजा' असल्यामुळे जनकाला तिच्या लग्नाची काळजी वाटू लागली असे मानले, तर अशा सीतेशी

विवाह करण्याचे धाष्टर्य दाखवून एक नवा आदर्श निर्माण केल्याबद्दल बाबासाहेबांनी रामाचे अभिनंदन करावे, की त्या विवाहाला 'no ideal to be copied' म्हणून त्याज्य ठरवावे ?

राम व सीता यांचा विवाह आणखी एका दृष्टीनेही आदर्श नाही असे बाबासाहेबांचे मत आहे, कारण रामाला लग्नाची एकच बायको नसून अनेक बायका होत्या असे त्यांचे प्रतिपादन आहे.[११] त्यांच्या मते, एकपत्नीव्रत हा रामाच्या अंगी नसलेला गुण त्याला चिकटवला आहे. ते म्हणतात, रामाला अनेक बायका होत्या असे खुद्द वाल्मीकीनेच म्हटले आहे. ह्या विधानाच्या समर्थनार्थ त्यांनी अयोध्याकांडातल्या एका श्लोकाचा निर्देश केला आहे. तो श्लोक मंथरेच्या तोंडचा आहे. ह्या श्लोकात म्हटले आहे : हृष्टाः खलु भविष्यन्ति रामस्य परमाः स्त्रियः। (२.८.५ = मुंबई आवृत्ति २.८.१२). रामाला यौवराज्याभिषेक झाल्यावर कैकेयीच्या पुढे संकटाचे कोणते ताट वाढून ठेवले आहे ह्याची कल्पना मंथरा तिला देत आहे. एका श्लोकात ती कैकेयीला बजावते की, ह्यापुढे कैकेयीला कौसल्येसमोर दासीसारखे हात जोडून उभे रहावे लागेल (उपस्थास्यसि कौसल्यां दासीव त्वं कृताञ्जलिः । २.८.४). नंतर वरील श्लोकात ती म्हणते की, रामाला यौवराज्याभिषेक झाला, की रामाच्या घरच्या 'मोठ्या' स्त्रियांनाही आनंद होईल. ह्या वाक्यात रामाच्या 'स्त्रियांचा' म्हणजे त्याच्या लग्नाच्या बायकांचा उल्लेख झाला आहे असे समजून, रामाने अनेक बायका केल्या होत्या असा निष्कर्ष काढण्यात आला आहे. श्लोकाचा हा अर्थ योग्य नाही. संस्कृतात 'स्त्री' शब्दाचा मुख्य अर्थ 'पत्नी' नाही. त्या शब्दाचा मुख्य अर्थ सर्वसामान्य स्त्री, इंग्रजीत 'woman' म्हणतात तसा, आहे. अमरकोशात 'स्त्री' शब्दाचा अंतर्भाव योषित्, अबला, वनिता अशांसारख्या सामान्य स्त्रीवाचक शब्दांत केला आहे, जाया, भार्या इत्यादी जे पत्नीवाचक शब्द आहेत त्यांत केला नाही (२.६.२, ५–६). 'स्त्री' शब्दाचा 'भार्या' असा अर्थ कुठेच होत नाही असे मला म्हणावयाचे नाही. तो त्या शब्दाचा गौण अर्थ आहे. तो गौण अर्थ स्वीकारून 'रामस्य स्त्रियः' म्हणजे 'रामस्य भार्याः' असा अर्थ करणे योग्य नाही, एवढेच मला म्हणावयाचे आहे. त्याचे कारण असे की रामाने दुसरी लग्ने केल्याचे रामायणात कुठेही सांगितलेले नाही, किंवा कुठल्याही निमित्ताने रामाच्या सीतेखेरीज इतर कुठल्या पत्नीचा उल्लेख नाही. उदाहरणार्थ, राम वनवासाला निघाला तेव्हा सीतेखेरीज दुसरी कोणतीही पत्नी रामाबरोबर वनवासाला जायचे म्हणत नाही. तसेच राम महाप्रस्थानासाठी निघाला तेव्हा त्याच्या पाठोपाठ अंतःपुरात वावरणाऱ्या स्त्रिया, दासी, गेल्या असे म्हटले आहे, भार्या गेल्या असल्याचा उल्लेख नाही (७.९९.१०). उलट, रामाने दुसरे लग्न केले नाही असे सुचविणारे प्रसंग रामायणात आहेत, खेरीज तसे स्पष्ट वचनही आहे. सीतात्यागानंतर रामाने अश्वमेध यज्ञ केला तेव्हा पत्नीच्या जागी सीतेच्या प्रतिमेचा उपयोग करण्यात आला (७.८२.१९). त्यावरून त्याने तेव्हा दुसरे लग्न केले नव्हते हे स्पष्ट होते.[१२] पुढे सीता भूमीत अदृश्य झाल्यानंतर ती पुन्हा प्राप्त होण्याची शक्यता नष्ट झाल्यावरदेखील रामाने त्या प्रसंगानंतर केलेल्या प्रत्येक यज्ञाच्या वेळी जानकीची सुवर्णमूर्ती जवळ ठेवल्याचा उल्लेख आहे, आणि त्या वेळी म्हटले आहे की रामाने सीतेखेरीज इतर कोणत्याही स्त्रीशी विवाह केला नाही (न सीतायाः परां भार्यां वव्रे स रघुनन्दनः । यज्ञे यज्ञे च पत्न्यर्थं जानकी काञ्चनी भवत् ॥ ७.८९.४).[१३] रामाच्या समग्र चरिताचा विचार करूनच 'रामस्य परमाः स्त्रियः' ह्याचा अर्थ करायला हवा. ग्रंथात स्पष्ट अर्थाचे एखादे विधान असले तर त्या आधारे ग्रंथातील इतर अस्पष्ट विधानांची अर्थनिश्चिती करावी, परंतु अस्पष्ट विधानातल्या शब्दाचा गौण अर्थ स्वीकारून स्पष्ट विधानाशी त्यामुळे उत्पन्न होणारा विरोध सहन करावा, हे योग्य नाही. रामाला यौवराज्याभिषेक झाला की कैकेयीकडे जसा कमीपणा येणार होता तसाच, मंथरेच्या मते, कैकेयीच्या सुनांनाही कमीपणा येणार होता. रामाकडच्या दासीदेखील कैकेयीच्या सुनांच्या मानाने मोठ्या ठरणार होत्या. कैकेयीच्या मनात ही असूया जागृत करण्यासाठीच मंथरा रामाच्या घरी अंतःपुरात वावरणाऱ्या स्त्रियांचा, दासींचा, 'स्त्रियः' या शब्दाने निर्देश करीत आहे, आणि त्यांना कुत्सितपणे 'परमाः', म्हणजे कैकेयीच्या सुनांपेक्षाही 'मोठ्या' असे म्हणून आपल्या मनातली रुखरुख व्यक्त करीत आहे, हे उघड आहे. संपूर्ण श्लोक असा आहे : हृष्टाः खलु भविष्यन्ति रामस्य परमाः स्त्रियः । अप्रहृष्टा भविष्यन्ति स्नुषास्ते भरतक्षये ॥ श्लोकाच्या उत्तरार्धात कैकेयीच्या सुनांचा उल्लेख असल्याने

अनुक्रमणिका

श्लोकाच्या पूर्वार्धात ' रामस्य स्त्रियः ह्या शब्दप्रयोगाने रामाच्या विवाहित स्त्रिया असा अर्थ करण्याकडे प्रवृत्ती होणे साहजिक आहे. पण रामाचा दुसरा विवाह झाला नसल्याचे विधान असल्याने तसा अर्थ करणे उचित नाही. [११अ]

रामजन्म झाला, त्याचा विवाहही पार पडला. आता बाबासाहेब त्याच्याकडे समाजातील एक व्यक्ती व एक राजा ह्या दृष्टीने पाहतात आणि त्यांना आक्षेपार्ह काय वाटते त्याची चर्चा करतात. एक व्यक्ती ह्या नात्याने रामाच्या आयुष्यातल्या दोन गोष्टी त्यांना आक्षेपार्ह वाटतात. एक, त्याने केलेला वालिवध; आणि दोन, त्याने पत्नीला दिलेली वागणूक.

४) वाली व सुग्रीव यांची कथा सर्वांना माहीत आहे. ती विस्ताराने सांगण्याची जरूर नाही. वाली व सुग्रीव यांच्यात बाहुयुद्ध चालले असताना रामाने एका झाडाआडून वालीला बाण मारला आणि त्याचा वध केला. ह्या कृत्याबद्दल बाबासाहेबांनी फार कडक शब्दांत रामाची निर्भर्त्सना केली आहे : " This murder of Vali is the greatest blot on the character of Rama. It was a crime which was thoroughly unprovoked, for Vali had no quarrel with Rama. It was most cowardly act, for Vali was unarmed. It was a planned and premeditated murder " (पृ. ३२६).

वालिवधाला ' murder ' म्हणजे ' खून ' म्हणता येईल असे मला वाटत नाही.[१४] कारण खून करताना ज्याची हत्या करावयाची त्याच्याविषयी द्वेष, मत्सर, संताप अशासारखी भावना खून करणाऱ्याच्या मनात असावी लागते. तशी वालीविषयी रामाची नाही. तथापि रामाच्या चरित्रावर वालिवध हा मोठा कलंक आहे, ह्याविषयी मी बाबासाहेबांशी पूर्णपणे सहमत आहे.

वालिवधाबद्दल रामाला दोष देणे ह्यात नवीन असे काही नाही. दोष देण्यास सुरुवात खुद्द रामायणापासूनच झाली आहे. रामाचा बाण लागून खाली पडलेल्या वालीच्या तोंडून रामायणकारांनी टीकेची पहिली फैर झाडली आहे. वाली रामाला विचारतो : "मी दुसऱ्याशी युद्ध करण्यात गुंतलो असताना माझा वध करून तू कोणता गुण मिळवलास ? अपराध्याचा दंड राजाने करावा, पण मी तर तुझा कोणताच अपराध केला नाही. तू जे केलेस त्यावरून तू ' शरासनपरायण ' म्हणजे, ' उचल धनुष्य आणि घे कुणाचा तरी प्राण ' असे वागणारा दिसतोस. राजे लोक मृगया करतात, ते मृगाचे कातडे, मांस मिळावे म्हणून. माझा तर तुला काडीचा उपयोग नाही. असले निंद्य कर्म करून सज्जन लोकांत तू स्वतःचे समर्थन कसे करशील ? " (पराङ्मुखवधं कृत्वा को नु प्राप्तस्त्वया गुणः ।... न मामन्येन संरब्धे प्रमत्तं वेद्धुमर्हसि । ... जाने ... सतां वेषधरं पापं ... । विषये वा पुरे वा । ते यदा नापकरोम्यहम् । ... कस्मात्त्वं हंस्यकिल्बिषम् ॥ त्वं तु कामप्रधानश्च ... शरासरपरायणः ॥ ...किं वक्ष्यसि सतां मध्ये कर्म कृत्वा जुगुप्सितम् ॥ ४.१७.१३–३१).

ही झाली वालीने केलेली रामाची निर्भर्त्सना. वालिवधानंतर त्याबद्दल रामाला दोष देणाऱ्यांत त्याची पत्नी तारा हिचा क्रमांक लागतो. वालिवधानंतर शोक करताना ती म्हणते : "दुसऱ्याशी युद्ध करण्यात गुंतलेल्या वालीला रामाने मारले हे अयोग्य आहे. असे अत्यंत निंद्य कर्म करूनही रामाला पश्चात्ताप होत नाही !" (अस्थाने वालिनं हत्वा युद्धचमानं परेण च । न संतप्यति काकुत्स्थः कृत्वा कर्म सुगर्हितम् ॥ ४.२०.४४३*). तारेच्या तोंडी असलेला हा श्लोक रामायणाच्या संशोधित आवृत्तीत प्रक्षिप्त मानण्यात आला आहे. तेव्हा त्या श्लोकाला रामायणाच्या संशोधित पाठाइतकी मान्यता नसली तरी बऱ्याच पूर्वकाळी ज्या कोणी हा श्लोक रचला त्याने तारेच्या मुखाने रामाविषयीचा आपला आक्षेप व्यक्त केला आहे एवढे म्हणता येते. महाभारतातही एका प्रक्षिप्त श्लोकात वालिवध सदोष मानला आहे. त्या श्लोकात अर्जुन युधिष्ठिराला बजावतो की वालिवधामुळे रामाची अपकीर्ती जशी चिरंजीव झाली तशीच द्रोणवधासाठी युधिष्ठिर खोटे बोलला म्हणून त्याची अपकीर्ती चिरंजीव होईल (७.१६७.१३७५*)

वालिवधासाठी रामाला दोष देणाऱ्यात ह्या नंतरचा क्रमांक भवभूतीचा आहे. इसवी सनाच्या सातव्या-आठव्या शतकात होऊन गेलेल्या ह्या नाटककाराने उत्तररामचरित नाटकात लवाच्या मुखाने आपला निषेध नोंदवला आहे. एका प्रसंगी लव चंद्रकेतूला उपरोधिकपणे म्हणतो : " रामाने वालिवधाचे वेळी कोणते कौशल्य दाखवले ते मला माहीत आहे." (५.३४)

भासाच्या अभिषेक नाटकात वालीचा वध रामाने ज्या प्रकारे केला त्यासाठी वालीने रामाला दोष दिला आहे. वाली म्हणतो की भावाशी युद्ध करण्यात तो गुंतला असताना रामाने प्रच्छन्नपणे त्याचा वध करणे हे अधर्म-कृत्य आहे (१.१८–१९). परंतु राम वालीला सांगतो की तो वध्य आहे आणि मृग आहे म्हणून त्याचा लपून वध करण्यात वावगे काही नाही. ह्यावर वाली विचारतो की भावाच्या बायकोशी संबंध ठेवणे हा गुन्हा असला आणि त्यासाठी वालीला शिक्षा देण्यात आली असली तर तो गुन्हा वाली व सुग्रीव दोघांनीही केला आहे, मग दंड एकटच्या वालीलाच का? त्यावर राम उत्तर देतो की मोठ्या भावाने धाकटच्या भावाच्या पत्नीशी संबंध ठेवणे हा अपराध आहे (१.२१–२२). हे ऐकल्यावर रामाने वालीला निरुत्तर केले असल्याचे त्याने कबूल केले.

इसवी सनाच्या दहाव्या-अकराव्या शतकात होऊन गेलेल्या क्षेमेंद्राने[१५] आणि पंधराव्या-सोळाव्या शतकातील विश्वनाथाने[१६] भवभूतीने त्याच्या उत्तररामचरितात वालिवधाचा उल्लेख केला हे औचित्याच्या व रसपरिपोषाच्या दृष्टीने अनुचित असल्याचे म्हटले आहे. तेव्हा ह्या दोन ग्रंथकारांच्या मते, वालिवध सदोष होता म्हणून नाटककाराने त्याचा उल्लेख करायला नको होता. विश्वनाथ म्हणतो की अशा घटनेचा उल्लेख एक तर लेखकाने करूच नये, किंवा करायचा झाला तर मूळ घटनेत बदल करून ती नायकाला अनुकूल करून घ्यावी आणि मग उल्लेख करावा. ह्यासाठी विश्वनाथाने उदाहरण दिले आहे ते भवभूतीच्या महावीरचरिताचे.[१७] ह्या नाटकात रावणाचा आजा माल्यवान् वालीने रामाला मारावे असा त्याच्याकडे निरोप धाडतो. रामाची व वालीची समोरासमोर युद्धासाठी गाठ पडते आणि ते दोघे रणभूमीवर गेल्यावर रामाच्या बाणाने वालीचा वध झाला हे नाटककाराकडून आपणास कळते.[१८] अशा तऱ्हेने रामायणातील मूळ कथानकात भवभूतीने बदल केला आणि वाली व राम यांचे समोरासमोर युद्ध झाले असे म्हटले. तसे केल्याने १) काही कारण नसता, २) झाडाआड लपून, आणि ३) वाली दुसऱ्याशी युद्ध करण्यात गुंतला असताना रामाने त्याला मारले ह्या तिन्ही आरोपांतून नाटककाराने रामाची मुक्तता केली आहे.

तेव्हा, वालिवधाबद्दल रामाला बोल लावणे हे नवीन नसून फार पूर्वीपासून ते घडत आले आहे.

रामाची निर्भर्त्सना केल्यावर एखादे योग्य उत्तर सुचत असेल तर रामाने द्यावे असे वाली म्हणतो. (क्षमं चेद्भवता प्राप्तमुत्तरं साधु चिन्त्यताम् ४.१७.४४). रामायणात तसे उत्तर रामाने दिले आहे. राम म्हणतो : "ही भूमी इक्ष्वाकु राजांची असून सांप्रत भरताचे राज्य येथे चालू आहे. भरताच्या आज्ञेप्रमाणे आम्ही वागत आहो व कोणी धर्माचे उल्लंघन केल्यास त्याला शासन करीत आहो. हा सुग्रीव, तुझा भाऊ, जिवंत असताना त्याची पत्नी रुमा– जी तुला सुनेसारखी असावी– तिच्याशी ती तुझी पत्नी असावी असा तू वागत आहेस. हे अधर्माचरण आहे, आणि अशा गुन्ह्यासाठी 'वध' हा दण्ड स्मृतिकारांनी सांगितला आहे (औरसीं भगिनीं वापि भार्यां वाप्यनुजस्य यः। प्रचरेत नरः कामात् तस्य दण्डो वधः स्मृतः ।। ४.१८.२२). तेव्हा तुझा वध मी काही मनमानीने केला नाही, धर्मास अनुसरून केला आहे" (४.१८.३३).

वालीचा वध का केला ह्याविषयी रामाने केलेले हे आत्मसमर्थन आहे.

आता वालीचा वध रामाने ज्या पद्धतीने केला त्याविषयी वालीच्या आक्षेपांना उत्तर देताना राम म्हणतो : "तू विसरू नकोस की तू एक शाखामृग आहेस. तेव्हा तुला मी मारले म्हणजे मी केवळ मृगया केली. मृगया करताना व्याध लपून बसेल, अथवा उघडपणे फिरेल. तो ज्याची मृगया करतो तो मृग कोणत्याही स्थितीत असला तरी चालतो; तो धावत असो, स्वस्थ उभा असो, घाबरलेला असो, निर्धास्त असो, बेसावध असो, सावध असो, कसाही असला तरी हरकत नाही, त्याला मारता येते. मृग विमुख असला म्हणजे शिकाऱ्याकडे त्याची पाठ असली, तरी मृगावर बाण सोडता येतो. अखेरचे सांगायचे म्हणजे मृगयेच्या वेळी मृगाचे आणि व्याधाचे युद्ध व्हावे लागते असेही नाही. तेव्हा माझ्याशी युद्ध करीत नसताना मी तुला बाण मारला, ह्यात माझे हातून गैरवर्तन काहीही झालेले नाही" (४.१८.३४–३६)

रामाचे उत्तर ऐकून वालीचे संपूर्ण समाधान झाले आणि रामाला आधी दुरुत्तरे केल्याबद्दल त्याला वाईट वाटले, असे रामायणात म्हटले आहे (४.१८. ४१–४२). इतक्याने जणू समाधान झाले नाही म्हणून कोणीतरी एक प्रक्षिप्त श्लोक रचून भावी टीकाकारांचे तोंड बंद करण्याचा प्रयत्न केला आहे. ह्या श्लोकात वाली रामाला

म्हणतो : "युद्ध करायला जाऊ नकोस म्हणून तारा मला परोपरीने विनवीत होती. पण तुझ्या हातून मरण यावे अशी माझी इच्छा असल्याने मी युद्धासाठी बाहेर पडलो" (त्वत्तोऽहं वधमाकाङ्क्षन् वार्यमाणोऽपि तारया। सुग्रीवेण सह भ्रात्रा द्वन्द्वयुद्धमुपागतः ॥ ४.१८.४१०*). वालीनेच त्याला रामाच्या हातून मरायचे होते असे म्हटल्यावर रामाने त्याला कसे मारले ह्याविषयी तपास घेण्यात अर्थ उरत नाही.

रामाने दिलेल्या उत्तरामुळे वालीचे पूर्ण समाधान झाले, पण बाबासाहेबांचे समाधान झाले नाही, आणि माझेही झाले नाही. समाधान का झाले नाही हे बाबासाहेबांनी सांगितले नाही, पण ते सांगणे इष्ट आहे.

राम म्हणतो, त्याने वालीला मारून मृगया केली. पण हे म्हणणे शंभर टक्के खरे नाही. मृगया करताना मृगाला अपराधासाठी दंड देणे हा हेतू असत नाही. मृगाचे मांस, कातडे, असे काही तरी मिळविण्यासाठी त्याला मारतात.[१८अ] रामाला काही मिळवायचे नव्हते, परंतु वालीला रामाने निष्कारण मारले नाही असे रामाचे म्हणणे आहे. त्याचे म्हणणे असे की, भावाची बायको बळकावून वालीने विवाहधर्माचे उल्लंघन केले म्हणून त्याला देहदंड देणे आवश्यक होते. परंतु शिकारी ज्यांची मृगया करतात ते पशू अशी नातीगोती मानीत असल्याचे आणि विवाहाची बंधने पाळीत असल्याचे माहितीत नाही. म्हणजे प्रथम वाली दंडय आहे हे ठरविताना रामाने तो एक मृग आहे असे मानले नाही, तो एक वानर आहे असेच मानले. आणि वानर समजून त्याला देहदंडाची शिक्षा देणे आवश्यक आहे असे ठरवल्यावर तो दंड झाडाआड लपून आणि त्याच्याशी युद्ध करीत नसताना देता यावा म्हणून त्याला मृग मानले. तसे केल्यामुळे, "भावाची बायको परत कर, नाहीतर युद्धास तयार हो", असे वालीला आव्हान देण्याची आवश्यकता– जसे रावणाला दिले होते तसे– उरली नाही. वालिवध ही एक मृगया ठरावी म्हणून वानरांना संस्कृतात 'शाखामृग' (फांद्यांवरून फिरणारा मृग) म्हणतात ह्याचा रामाला आधार सापडला.[१९] पण हा एक शब्दच्छल झाला. संस्कृत भाषेत तसा शब्द आहे म्हणून रामाची तात्पुरती सोय झाली. परंतु मृगया करण्यासाठी बाहेर पडलेला रामाच्या इक्ष्वाकु वंशातला एखादा क्षत्रिय वीर वानर मारून घरी परतला असेल असे वाटत नाही. दुर्दैव असे की, अशी शाब्दिक कसरत करूनही रामाची त्याच्यावरील आक्षेपातून सुटका होत नाही. ज्याची मृगया करायची तो पशू कोणत्याही स्थितीत असला – धावत असला, स्वस्थ बसला असला, कसाही असला – तरी त्याची शिकार करता येते ह्याची रामाने वालीला आठवण करून दिली. परंतु एक मृग दुसऱ्या मृगाशी युद्ध करण्यात गुंतला असेल तेव्हादेखील त्याची मृगया करता येते अशी सवलत मृगयाधर्म देत असेल असे वाटत नाही. आपल्याला निश्चित माहीत आहे की, एक मृग मृगीशी अथवा एक क्रौञ्च पक्षी पक्षिणीशी रममाण झाला असताना त्याला बाण मारला तर तो अधर्म ठरतो.[२०] आणि मग एखाद्या पांडूला अथवा एखाद्या व्याधाला शापाचे धनी व्हावे लागते. जो नियम दोघांत चाललेल्या रतिक्रीडेसाठी, तोच नियम दोघांत चाललेल्या युद्धासाठी. तेव्हा वालीला शाखामृग ठरवले तरी त्याची मृगया करताना रामाने मृगयाधर्म पाळला असे म्हणता येणार नाही.

रामाने वालीला ज्या प्रकारे मारले तसे त्याने खरोखरी का केले ह्याचा विचार करताना त्या दोघांची युद्ध करण्याची साधने कोणती होती हे लक्षात घ्यायला हवे. राम हा मुख्यत्वे धनुर्धर, खेरीज खड्गाने लढणारा.[२१] वाली हा मुख्यत्वे बाहुयुद्ध करणारा. त्याची आयुधे दात नखे, हाताचे तळवे आणि मुठी.[२२] धनुष्य-बाण बाजूस ठेवून वालीशी बाहुयुद्ध करणे रामाला परवडले नसते. धनुर्धराशी लढायचा प्रसंग आला तर वृक्ष व शिला यांच्या साहाय्याने वानर मात्र लढू शकत.[२३] असे युद्ध वालीशी करण्याचे रामाने टाळले ह्याचा अर्थ एकच की रामाने परस्परांच्या बलाबलाचा विचार केला तेव्हा (४.८.८५) वालीशी सरळ सामना देण्यास तो असमर्थ असल्याचे त्याच्या लक्षात आले असले पाहिजे. वाली रामाला म्हणतोच : "माझ्याशी सरळ युद्ध करायला येतास तर आज तुला मी यमाचे दर्शन घडविले असते." (४.१७.३९). वालीची ही पोकळ बढाई नव्हती. सुग्रीवाच्या मदतीला हनुमान[२४], नल-नील व तार ह्यांसारखे वानरपुंगव असूनही[२५] वालीला हरवून सुग्रीवाची बायको परत मिळविण्याचा ते विचारसुद्धा करू शकले नव्हते, ह्यावरून वालीच्या सामर्थ्याची कल्पना करता येते. नुसत्या कल्पनेवरही भागवायला नको. रावणाला काखेत मारून चार समुद्र फिरून येण्याइतका वालीचा पराक्रम अचाट होता.[२६] वालीला मारण्याचे सुग्रीवाला दिलेले

आश्वासन पूर्ण करायचे तर रामाला वाममार्गाचा आश्रय घेण्याखेरीज गत्यंतर नव्हते, आणि त्याने तो घेतला.

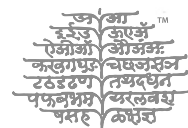
५) एक व्यक्ती ह्या नात्याने रामावरील बाबासाहेबांचा दुसरा आक्षेप, सीतेचे अपहरण झाले होते ह्या एका कारणासाठी रामाने तिला दिलेल्या वागणुकीविषयी आहे. ह्या आक्षेपाचे दोन भाग आहेत : पहिला, रावणवधानंतर सीतेची पहिली भेट झाली तेव्हा तिला दिलेल्या वागणुकीविषयीचा, आणि दुसरा, पुढे जनापवादामुळे रामाने केलेल्या सीतात्यागाविषयीचा.

५ अ) बाबासाहेबांचे म्हणणे असे आहे – आणि ते रास्तच आहे –, की रावणवधानंतर रामाने सीतेची लगेच भेट घ्यायला हवी होती. परंतु तसे न करता राम प्रथम रावणाच्या देहावर विभीषणाकडून अंत्यसंस्कार करविण्याची व्यवस्था करतो, नंतर विभीषणाला लक्ष्मणाकडून राज्याभिषेक करवितो, आणि हे सर्व झाल्यावर तो सीतेकडे फक्त एक निरोप पाठवतो. तो निरोप तरी तिला भेटण्याविषयी असावा, तर तसे नाही. राम मारुतीच्या हाती सीतेला निरोप पाठवितो तो असा की, रावणाला रामाने मारले आहे, राम, लक्ष्मण व सुग्रीव खुशाल आहेत (६.१००.२१–२२). सीतेला भेटण्यासाठी राम उत्सुक असल्याची ह्या निरोपात बात नाही.

रामाचे हे सारे वागणे अतिशय औपचारिक आहे. बाबासाहेबांना ते असमर्थनीय वाटते ते बरोबर आहे. सीतेविषयीचा रामाचा थंडपणा पाहून लक्ष्मण, सुग्रीव व हनुमंत यांनाही आश्चर्य वाटले होते व ते कष्टी झाले होते (६.१०२.३१–३२). राम व सीता यांना परस्परांविषयी वाटणारे प्रेम, सीतेच्या अपहरणानंतर रामाने केलेला शोक, सीतेने अशोकवाटिकेत काढलेले कष्टाचे आणि चिंतेचे दिवस, सीतेला परत मिळविण्याचा रामाचा दृढनिश्चय (३.६०.५२) व तदनुसार त्याने केलेला उद्योग, हे सर्व लक्षात घेता रावणवधानंतर रामाने सीतेकडे लगेच धाव घ्यायला हवी होती आणि रावणाच्या कचाट्यातून तिची सुटका झाली असल्याचे तिला कळवायला हवे होते. बाबासाहेबांची ही अपेक्षा रास्त आहे. पण रामाने केलेल्या ह्या अपेक्षाभंगाविषयी बाबासाहेबांची खरी तक्रार नाही. त्यांची तक्रार पुढे जे घडले त्याविषयी आहे. रामाला भेटण्याची इच्छा असल्याचे सीतेने रामाला कळविल्यावर आणि तिला रामाकडे नेण्यात आल्यावर राम तिला जे कठोर उद्गार ऐकवतो त्यावर बाबासाहेबांचा फार मोठा आक्षेप आहे. तो आक्षेप रास्त आहे. राम सीतेला म्हणतो : “ शत्रूने केलेल्या अवमानाची फेड त्याला ठार मारून मी केली आहे. माझे पौरुष सर्वांनी पाहिले आहे. माझ्या नावाला लागलेला कलंक धुऊन काढण्यासाठी मी रावणाला मारले. रावणाशी युद्ध मी तुझ्यासाठी केले नाही.” (रणपरिश्रमः . . . न त्वदर्थं मया कृतः ६.१०३.१५). सीतेला परत मिळविण्यासाठी जिवाचा आटापिटा करणारा राम तिला हे ऐकवीत आहे ! बाबासाहेब म्हणतात : “ It would be difficult to believe any man with ordinary human kindness could address to his wife in such dire distress as Rama did to Sita ... if there was not the direct authority of Valmiki.” (पृ. ३२७). सीतेचे दुर्दैव असे की राम इतकेच बोलून थांबत नाही. तो तिला पुढे म्हणतो : “ तुझ्या चारित्र्याविषयी संदेह निर्माण झाला आहे. तुझ्याकडे पाहिले की माझ्या डोळ्यांना त्रास होतो. हे जानकी, मला आता तुझ्याशी काही कर्तव्य नाही. हवे तिथे जाण्यास माझी तुला परवानगी आहे. तुझ्यासारखे अलौकिक रूप असलेली स्त्री घरी असताना रावणाला फार धीर धरवेल हे संभवत नाही. (न हि त्वां रावणो दृष्ट्वा दिव्यरूपां मनोहराम् । मर्षयेत चिरं सीते स्वगृहे परिवर्तिनीम् ६.१०३.२५).

हे शब्द जळजळीत निखाऱ्यासारखे आहेत. बाबासाहेब विचारतात : “ Could there be anything more cruel than this conduct of Rama towards Sita ?” त्यांचे हे म्हणणे अगदी खरे आहे; पण एका अर्थी तेही खरे नाही, कारण बाबासाहेबांनी जे सांगितले आहे त्याहीपेक्षा ‘ अधिक निर्दय ’ (more cruel) म्हणता येईल असे राम ह्या प्रसंगी सीतेला बोलला आहे. त्याचा पुनरुच्चार करणेसुद्धा नको वाटते. (६.१०३.१९–२०; २२–२३)

ह्या सर्व प्रसंगाची पार्श्वभूमी थोडी स्पष्ट करणे इष्ट आहे. रामाला भेटण्यास सीता उत्सुक आहे (६.१०१.२०) हा निरोप सीतेकडून मारुतीने आणल्यावर रामाचे डोळे, पाण्याने भरले, तो काही वेळ ध्यानमग्न झाला. खाली पहात त्याने एक दीर्घ निःश्वास सोडला आणि विभीषणाला म्हणाला : “ सीतेला म्हणावे स्नान कर, अङ्गराग लाव, दिव्य अलंकार परिधान कर,





अनुक्रमणिका

आणि भेटायला ये." रामाचे हे सांगणे आश्चर्य वाटण्याजोगे नाही का? सीता साहजिकच म्हणते, "आहे तशीच, स्नान वगैरे न करता, मी रामाला भेटायला येते." सीतेचे बोलणे स्वाभाविक वाटते. पण विभीषण म्हणतो : "तुझ्या पतीच्या सूचनेप्रमाणे वागणे उचित होईल." तेव्हा रामाने कळविल्याप्रमाणे सीता त्याला भेटायला येते, 'आर्यपुत्र' म्हणून त्याला हाक मारते, आणि अत्यंत आनंदाने रामाकडे पाहते. रामाची प्रतिक्रिया नेमकी उलटी होते. दाबून धरलेला मनातला सारा क्रोध उफाळून वर येतो आणि तो म्हणतो : 'ही मी तुला जिंकली आहे' (एषासि निर्जिता भद्रे[२७]...). आश्चर्य वाटावे असे हे उद्‌गार आहेत. सीतेला जिंकून घ्यायला तिचे काय तेव्हा स्वयंवर चालले होते, का तिला कोणी द्यूतात पणाला लाविली होती, का युद्धात ठार केलेल्या शत्रूची ती स्त्री होती? अपहरण झालेल्या आपल्या पत्नीला दुष्टाच्या तावडीतून सोडवल्यावर तिला काय आपल्या शौर्याचे प्रदर्शन करीत 'एषाऽसि निर्जिता' म्हणायचे? एकदा बोलायला अशा सुरात सुरुवात केल्यावर राम सीतेला वर सांगितलेले आणि न सांगवणारे, सर्व ऐकवतो. रामायणकार सांगतात की बोलता बोलता मधेच सीतेकडे पाहून रामाचा क्रोध आणखी वाढला (पश्यतस्तां तु रामस्य भूयः क्रोधोऽभ्यवर्धत ६·१०३·११).

युद्ध सुरू होण्यापूर्वी राम सीतेला भेटण्याविषयी अतिशय उत्सुक असतो. तो एकदा म्हणतो : "माझ्या गळ्यात हात टाकून सीता केव्हा एकदा आनंदाश्रू ढाळील?" (६·५·१९). मग रामाच्या मनात असा हा विलक्षण बदल केव्हा घडून आला? ह्या प्रश्नाचे नेमके उत्तर देणे कठीण असले तरी एवढे नक्की वाटते की हा बदल युद्ध संपल्यावर एकाएकी घडून आला नव्हता, सीतेचा अव्हेर करण्याचे त्याने आधीच ठरवले होते. सीतेला भेटायला येण्यास बोलावण्यापूर्वी त्याचे डोळे पाण्याने भरले, त्याने एक दीर्घ निःश्वास सोडला, ह्यावरून त्याला तो निर्णय सुखावह वाटत नव्हता, तो व्यक्त करणे जड जाणार होते हे त्याला ठाऊक होते.

रामाने बोलून कहर केला, सीतेच्या मनातल्या साऱ्या आशा धुळीस मिळाल्या, तरी सीतेने संयम सोडला नव्हता. बाबासाहेब म्हणतात तसे तिने रामाला 'नीच, क्षुद्र मनोवृत्तीचा' (low and mean पृ. ३२७) असे मुळीच म्हटले नाही. तिने त्याला एवढेच विचारले की स्वतःचा मोठेपणा विसरून रामाने एखाद्या सामान्य माणसाप्रमाणे वागण्याचे ठरवले, तरी सीतेला ती एखादी सामान्य स्त्री असल्याचे तो का समजला (प्राकृतः प्राकृतामिव ६.१०४.५)? रामाने बोलताना मनाचा सुसंस्कृतपणा सोडला आणि सीतेला अंकावर बसवून रावणाने तिला नेली असल्याचा उल्लेख सर्वांसमक्ष त्याने केला. रामाने असा अपमान केला म्हणून सीता त्याला बजावते की, हरण करतेवेळी रावणाच्या गात्रांना स्पर्श झाला तो अगतिकपणामुळे, स्वेच्छेने नव्हे. सीतेच्या मनाला रावण केव्हाच स्पर्श करू शकला नव्हता.[२८] ती आणखी म्हणते की राम जे काही बोलला ते सीता एक स्त्री आहे एवढेच नजरेसमोर ठेवून. सीतेची उत्पत्ती पृथ्वीपासून झाली आहे, तिचे पालनपोषण राजा जनकाने केले आहे, हे त्याने नजरेआड केले. सीतेचे चारित्र्य, तिची भक्ती, तिचे शील हे सर्व तो विसरला (६.१०४.१४–१५).

पण आता जास्त बोलूनही उपयोग नव्हता. रामाला तिचा नुसता संशय आला होता असे नव्हे; त्याच्या बोलण्यावरून आणि वर्तनावरून असे स्पष्ट दिसत होते की त्याच्या मनाने तसे पक्के घेतले होते.[२९] पतीच्या दृष्टीला वाटत असलेले कलंकित जीवन जगत राहण्यापेक्षा अग्नीत प्रवेश करून ते संपवून टाकणे हा एकच संकटातून सुटण्याचा मार्ग आहे असे सीतेच्या मनाने घेतले. लक्ष्मणाला तिने चिता तयार करण्यास सांगितले. (चितां मे कुरु सौमित्रे व्यसनस्यास्य भेषजम्। मिथ्यापवादोपहता नाहं जीवितुमुत्सहे। ६.१०४.१८).

सीतेच्या बोलण्याचा, तिने व्यक्त केलेल्या निश्चयाचा, रामाच्या मनावर काडीचा परिणाम झाला नाही. सीता जणू त्याची कुणीच नव्हती इतक्या उपेक्षेने त्याने सीतेसाठी चिता तयार करण्यास लक्ष्मणाला खूण केली.

चिता पेटली. आत्महत्या करण्याचा निर्णय घेईपर्यंत सीतेचे वागणे संरक्षणात्मक होते.[३०] पण आता आणीबाणीचा क्षण येताच तिने आक्रमक पवित्रा घेतला. तिच्यातल्या साध्वी स्त्रीने कंबर कसली. सीतेने आत्महत्या केली असती तर तिच्या चारित्र्यावर रामाने बिनबुडाचा केलेला घाणेरडा आरोप तसाच राहिला असता. सीतेला हे नको होते. म्हणून अग्निप्रवेश करून सरळ आत्महत्या करण्याचा निर्णय तिने क्षणात बदलला. आणि तिने एक सत्यक्रिया करायचे

ठरवले.[३१] आपले चारित्र्य शुद्ध आहे हे जगाचा निरोप घेण्यापूर्वी जगाला एकदा पटवून द्यायलाच हवे हे तिच्या लक्षात आले. म्हणून तिने नुसता अग्निप्रवेश केला नाही. अग्नीत प्रवेश करण्यापूर्वी तिने रामाला प्रदक्षिणा घातली आणि म्हणाली, "माझे हृदय जर रामापासून कधीही दूर गेले नसेल तर सर्वलोकसाक्षी अग्नी माझे रक्षण करो (यथा मे हृदयं नित्यं नापसर्पति राघवात्। तथा लोकस्य साक्षी मां सर्वतः पातु पावकः (६.१०४.२४).[३२]

तत्क्षणी अग्नी प्रगट झाला,[३३] आणि सीतेत कोणत्याही प्रकारचे पाप नाही अशी स्पष्ट ग्वाही देऊन त्याने सीता रामाला परत केली (६.१०६.४). त्या वेळी राम म्हणतो, "सीता माझ्याशी एकनिष्ठ आहे हे मी जाणतो. पण ती रावणाकडे दीर्घकाळ राहिली असताना ती शुद्ध आहे अशी लोकांची खात्री झाल्याखेरीज जर मी तिचा स्वीकार केला असता तर मी एक मूर्ख कामात्मा आहे असे लोक म्हणाले असते. एवढ्याचकरिता सीतेची शुद्धी होणे जरूर होते. (सीता पावनमर्हति ६·१०६·११)." सीता शुद्ध आहे हे अग्नीने जाहीर करताच स्वतः शुद्धीवर आलेला राम आता हे बोलत आहे. पण त्याचे म्हणणे पटण्यासारखे नाही. त्याच्याखेरीज सीतेच्या चारित्र्याविषयी तिथे कुणाला संशय होता? वानरांना? त्यांना रामाने विचारले असते तर सर्वांनी "आम्हाला सीतेविषयी काडीचा संशय नाही" असे एकमुखाने सांगितले असते, अशी परिस्थिती होती. आणि वानरांची खात्री पटविण्यासाठी शुद्धीची आवश्यकता असती तर सीतेला तसे सरळ सांगायला काय हरकत होती? रामायणकारांनी वर्णन केल्याप्रमाणे अत्यंत क्रोधवश होऊन तोल गेलेल्या माणसासारखे बोलण्याची आवश्यकता नव्हती. सीताभेटीच्या वेळचे रामायणातले रामाच्या तोंडचे श्लोक वाचणाऱ्याला राम त्या वेळी थोडा वेळ रागावण्याचे नाटक करीत होता हे मुळीच पटणार नाही. म्हणून सीताभेटीच्या ह्या पहिल्या प्रसंगी रामाने सीतेला दिलेली कठोर वागणूक रामाला शोभेशी नाही हे बाबासाहेबांचे म्हणणे मान्य व्हायला हवे.

सीतेला घेऊन अयोध्येला परतल्यावर काही कालानंतर लोकापवादास्तव रामाने सीतेचा त्याग केला ह्यासाठीही बाबासाहेब रामाला दोष देतात. परगृही राहिलेल्या सीतेचा रामाने स्वीकार केला ह्याबद्दल प्रजेत सर्वत्र कुजबूज सुरू झाली होती. रामाला सीतेची घृणा कशी येत नाही असे लोक बोलू लागले होते. लोकांच्या पोटात गोळा उभा राहिला होता तो असा, की राजाच जर असे वागू लागला तर प्रजेलाही परगृही राहिलेल्या पत्नीला परत घरात घ्यावी लागेल. (अस्माकमपि दारेषु सहनीयं भविष्यति ७·४२·१६–२०). सीतेने अग्निदिव्य केले खरे[३४], पण ते दूर लंकेत. अयोध्येतल्या लोकांचा त्यावर विश्वास कसा बसावा? हे सारे ऐकल्यावर रामाला दुःख होते, शरमल्यासारखे वाटते. हे वाटणे स्वाभाविक आहे असे बाबासाहेब म्हणतात. त्यांचा आक्षेप ह्यासाठी नाही. आक्षेप आहे तो लोकापवादाला सामोरे जाण्यासाठी रामाने जो निर्णय घेतला आणि तो ज्या प्रकारे अमलात आणला त्यासाठी. रामाची स्वतःची सीता शुद्ध असल्याविषयी खात्री होती तर त्याने राजाधिकार वापरून लोकापवाद बंद पाडायला हवा होता असे बाबासाहेबांना वाटते. तसे करायचे नव्हते आणि सीतेचा त्यागच करायचा होता तर निदान तिला विश्वासात घेऊन तिला सर्व हकीकत सांगायला हवी होती. पण रामाने नेमके उलटे केले. त्याने तिचा विश्वासघात केला.[३५] सीतेला भासविण्यात आले की तिचे डोहाळे पुरविण्यासाठी तिला ऋषींच्या आश्रमात नेण्यात येत आहे, आणि प्रत्यक्षात मात्र तिला राज्याच्या बाहेर वाल्मीकीच्या आश्रमाजवळ कायमची सोडून देण्यात येते. एका गर्भवती स्त्रीची केलेली ही फसवणूक हृदयद्रावक आहे ह्यात संशय नाही. बाबासाहेबांचा रामावर आणखी राग आहे – आणि तोही योग्य आहे – तो अशासाठी की गर्भार पत्नीचा त्याग केल्यानंतर हा राम आपल्या पत्नीचे पुढे काय झाले ह्याविषयी कधी चौकशी करीत नाही.[३६]

सीतात्यागानंतर मध्यंतरी अनेक वर्षे जातात. सीतेला झालेली जुळी मुले मोठी होतात. रामाच्या अश्वमेध यज्ञात ह्या मुलांच्या तोंडून वाल्मीकीने रचलेली रामकथा तो ऐकतो. मुलांची ओळख पटल्यावर दूतांकरवी राम वाल्मीकीला निरोप पाठवतो की, सीता शुद्ध असल्याची सर्व प्रजाजनांची खात्री तिने शपथपूर्वक पटवून द्यावी. त्याप्रमाणे सीता पुन्हा दिव्य करते आणि आपले पावित्र्य सिद्ध करते. पण आपल्या चारित्र्याविषयी शंका घेणाऱ्यांची तोंडे बंद करण्यासाठी अशी वारंवार दिव्य करण्याची तिची आता इच्छा नाही. तिचे पावित्र्य म्हणजे एखादे पितळी भांडे नव्हे की





ज्याला दर वर्ष-दोन वर्षांनी अग्नीत टाकून उजळा द्यायला लागावा. म्हणून दुसरे दिव्य करतेवेळी ती म्हणते की, राघवाखेरीज दुसऱ्या कोणाचाही विचार सीतेने मनानेदेखील केला नसेल तर पृथ्वीने तिला पोटात घ्यावे (यथाहं राघवादन्यं मनसापि न चिन्तये। तथा मे माधवी देवी विवरं दातुमर्हति ॥ ७.८८.१०). त्या वेळी पृथ्वीतून एक सिंहासन वर येते, देवी पृथ्वी सीतेला हाताने धरून त्यावर बसविते, आणि तिला घेऊन रसातळाला जाते. (७.८८.११ व पुढे). भूमीतून बाहेर आलेली अयोनिजा सीता भूमीत अदृश्य होते.

लोकापवादास्तव सीतेचा त्याग केल्याबद्दल[३७] आणि नंतर तिची कधी साधी विचारपूसदेखील न केल्याबद्दल बाबासाहेबांनी घेतलेले आक्षेप रास्त आहेत. पण सीतेला फार उशिरा दिव्य करायला सांगितल्याबद्दल रामाला ते दोष देतात तो योग्य नाही. ते म्हणतात की सीतेला दिव्य करायलाच सांगायचे होते तर ज्या दिवशी रामाला लोकापवादाविषयी बातमी कळली त्याच दिवशी सर्वांसमक्ष तिला दिव्य करायला त्याने सांगायला हवे होते.[३८] त्यासाठी आधी तिचा विश्वासघात करायचे काय कारण ? विश्वासघाताबद्दलचा बाबासाहेबांचा आक्षेप मान्य, पण दिव्य करायला आधीच सांगितले नाही ह्याविषयीचा आक्षेप एकदम अमान्य. लोकापवादाविषयीची बातमी रामाच्या कानी आली तेव्हा सीता गर्भवती होती. गर्भवती स्त्रीला दिव्य करायला सांगणे उचित नसते.[३९] सीता शुद्ध होती म्हणून गर्भवती असताना जरी तिने दिव्य केले असते तरी ती सुखरूप पार पडली असती आणि गर्भाला काही अपाय झाला नसता ही गोष्ट निराळी. परंतु जिला दिव्य करायला सांगायचे ती व्यक्ती शुद्ध आहे की अशुद्ध हे आधीच ठरलेले नसते, दिव्य केल्यावर ते ठरायचे असते. अशा परिस्थितीत एखाद्या अशुद्ध स्त्रीस ती गर्भवती असताना दिव्य करायला सांगितले तर तिच्याबरोबर तिच्या गर्भातल्या बाळाचाही नाश होतो.[४०] तेव्हा गर्भवती सीतेला रामाने दिव्य करायला सांगितले नाही हे त्याविषयीच्या पद्धतीस अनुसरूनच होते.

सीतात्यागाच्या संदर्भात बाबासाहेबांनी दोन विधाने केली आहेत त्याला आधार नाही. बाबासाहेब म्हणतात की, सीतेविषयीचा लोकापवाद तिला दिवस आहेत हे सर्वांना कळल्यावर सुरू झाला आणि सीता रावणाकडे असताना ती गर्भवती झाली असे लोक बोलू लागले (... she must have conceived from Ravana while she was in Lanka. पृ. ३२८).[४१] असे विधान करण्यास रामायणात काहीही आधार नाही. लोकापवादाविषयीचे जे श्लोक रामायणात आहेत त्यांत बाबासाहेबांनी केलेल्या तर्कास वाव मिळावा असे काहीही नाही.[४२] उलट लंकेहून राम परतल्यावर कमीत कमी एक वर्ष व दोन महिने होऊन गेल्यावर सीता गर्भवती आहे हे रामाच्या लक्षात आले असे रामायणात वर्णन आहे. अयोध्येस परतून राज्य ग्रहण केल्यावर रामाने दोन महिने त्याच्याबरोबर आलेल्या वानरांच्या सहवासात घालवले (७.३८.१५–१७). त्या सर्वांना, तसेच बिभीषणाला निरोप दिल्यावर मग सीतेसह तो आनंदाने दिवस घालवू लागला. असे दिवस जात असताना एक वर्ष लोटले (तथा तु रममाणस्य तस्यैवं शिशिरः शुभः। अत्यक्रामन्नरेन्द्रस्य राघवस्य महात्मनः ॥ ७.४१.१७). टीकाकार म्हणतो : तथा तु रममाणस्येत्यादिना सीतासंभोगकाल: संवत्सर इति सूच्यते । वसन्ते प्राप्ते शिशिरात्ययेन संवत्सरपूर्तिर्भवति। शिशिर ऋतु संपला, म्हणजेच वसंत आला, ह्याचा एक वर्ष संपले हा टीकाकाराचा अर्थ योग्य वाटतो.[४३] अशा तऱ्हेने एक वर्ष गेल्यावर 'कल्याणवती' सीतेला पाहून ती गर्भवती आहे हे रामाच्या लक्षात आले व त्याला आनंद झाला. (दृष्ट्वा तु राघवः पत्नीं कल्याणेन समन्विताम्। प्रहर्षमतुलं लेभे साधु साध्विति चाब्रवीत् ॥ ७.४१.२१). ह्या सर्व गोष्टी लक्षात घेता सीतेला ती लंकेत असताना दिवस गेले असे लोक बोलत होते ह्या बाबासाहेबांच्या विधानाला काही अर्थ उरत नाही.

आधार नसताना बाबासाहेबांनी सीतात्यागाच्या संदर्भात केलेले दुसरे विधान असे की सीतात्यागाचा निर्णय रामाने लोकापवाद त्याच्या कानी आला त्याच क्षणी घेतला असे नसून तशा प्रकारचा विचार त्याच्या मनात आधीपासून शिजत होता (There is no doubt that the idea of abandoning Sita was not sudden and had not occurred to Rama on the spur of the moment. The genesis of the idea, the developing of it and the plan of executing are worth some detailed mention. पृ. ३२८). ह्याचा अर्थ असा की लंकेत सीतेने अग्निदिव्य केले तरी रामाच्या मनातली रुखरुख गेली नव्हती. सीतेचा त्याग करण्या-

साठी तो जणू निमित्त शोधीत होता. ते त्याला जनापवादाने दिले.

परंतु वरील विधान केल्यावर रामाच्या वर्तनाचा जो तपशील बाबासाहेब देतात त्यात रामावर वरील आरोप करता यावा अशी काहीही माहिती ते पुरवीत नाहीत. लोकापवादाची माहिती मिळताच दुःखी झालेला राम आपल्या भावांना बोलावून घेतो आणि त्यांना सर्व स्थिती समजावून सांगतो. सीतेविषयी रामाच्या स्वतःच्या मनात मुळीच शंका नाही.[४४] तथापि राजाचे कर्तव्य पार पाडण्यासाठी सीतेचा त्याग करण्याचा निर्णय त्याने घेतला असल्याचे तो भावांना सांगतो. त्याच्या निर्णयापासून त्याला परावृत्त करण्याचा प्रयत्न भावांनी करू नये असे तो त्यांना बजावतो.[४५] ह्या घटना काय सांगतात ? रामाने सीतात्यागाचा निर्णय तत्काळ घेतला असे सांगतात, की सीतात्यागाचे कुटिल कारस्थान (diabolical plan) त्याच्या मनात फार पूर्वीपासून शिजत होते असे सांगतात ?

एक व्यक्ती ह्या नात्याने रामावरील दोन आक्षेप सांगून झाल्यावर लेखाच्या अखेरीस राजा ह्या नात्याने रामाचे वर्तन आक्षेपार्ह कसे आहे ते बाबासाहेब सांगतात.

६) राम हा एक आदर्श राजा म्हणून जनमानसात स्थिर झाला आहे. तथापि बाबासाहेबांच्या मते राजा ह्या नात्याने रामाने राज्याचा कारभार कधी पाहिलाच नाही (As a matter of fact Rama never functions as a King... Rama never attended to public business. पृ. ३३१). राज्यकारभाराचा सारा भार त्याने भरतावर टाकला होता आणि आपला वेळ धार्मिक कृत्ये करण्यात आणि खुषमस्करे अथवा झनाना यांच्या सहवासात तो घालवी. बाबासाहेबांनी राजा राम ह्याची दिनचर्या अशा प्रकारची होती असे म्हटले आहे.[४६]

बाबासाहेबांचा हा आक्षेप मुळीच मान्य होण्यासारखा नाही. प्रथमतःच हे सांगून टाकले पाहिजे की, रामाने राज्याचा कारभार भरताकडे सोपविला होता ह्या म्हणण्यास आधार नाही. रामाचे राज्यकारभाराकडे लक्ष नसे हा आरोप करण्यासाठी बाबासाहेबांनी ज्या एका श्लोकाचा आधार घेतला आहे तो श्लोक तर उलट असे सांगतो की राम आपली पूर्वाह्ण पौरकृत्ये करण्यात घालवी (पूर्वाह्णे पौरकृत्यानि कृत्वा धर्मेण धर्मवित् ७.४१.१८=बाबासाहेबांचा संदर्भ ७.४२.२७). बाबासाहेबांनी त्यांना उपलब्ध असलेल्या ज्या श्लोकाच्या आधारे वरील आरोप केला त्या श्लोकाच्या पाठात 'पूर्वाह्णे पौरकृत्यानि' ह्या ऐवजी 'पूर्वाह्णे धर्मकृत्यानि' असा पाठ आहे. त्यामुळे बाबासाहेबांची दिशाभूल झाली आणि सारी सकाळ राम धर्मकृत्ये करण्यात घालवी, प्रजेच्या कामाकडे त्याचे लक्ष नसे असे त्यांनी म्हटले. त्यात त्यांचा दोष नाही. बडोद्याहून प्रसिद्ध झालेल्या रामायणाच्या संशोधित आवृत्तीत 'धर्मकृत्यानि' हा पाठ प्रक्षिप्त मानला आहे आणि 'पौरकृत्यानि' हा पाठ स्वीकारला आहे. संशोधित आवृत्ती बाबासाहेबांना उपलब्ध असती तर त्यांनी वरील विधान केले नसते हे उघड आहे. परंतु रामाचे लक्ष प्रजेच्या कामाकडे असे हे ठरविण्यासाठी उत्तरकांडातल्या वर दिलेल्या एकाच श्लोकावर अवलंबून राहावे लागते असे नाही. त्यासाठी इतरही गमके उपलब्ध आहेत. रामायण सांगते की यौवराज्याभिषेक होण्यापूर्वीदेखील रामाचे प्रजेच्या कामाकडे लक्ष असे (२.१.१२). तो कधी लढाईसाठी बाहेर पडला तर परत आल्यावर आधी प्रजेचे कुशल विचारीत असे (२.२.२५). रामाच्या अशा प्रजाहितदक्षतेमुळे त्याच्यात कोणते गुण पौरजनांना आढळले त्यांची एक फार मोठी यादी रामायणात आढळते (२.२.१९ व पुढे). रावणवध करून अयोध्येस परतल्यावर आणि राज्य करू लागल्यावर (रामे राज्यं प्रशासति ६.११६.८४) रामराज्यात आढळणाऱ्या सुस्थितीचे जे वर्णन युद्धकांडात आढळते (६.११६.८४–८६) त्यावरून राम आपला सारा वेळ धर्मकृत्यात आणि ख्यालीखुशाली करण्यात घालवीत असे, प्रजेकडे, राज्यकारभाराकडे त्याचे मुळीच लक्ष नसे, असे म्हणण्यास कोणी धजावणार नाही.

राम प्रजाहितदक्ष होता की नव्हता हे ठरविण्यासाठी आणखी थोडा पुरावा ध्यानात घेणे इष्ट आहे. सीतेला वनात सोडून आलेला लक्ष्मण, रामाने सीतात्यागामुळे होणारा शोक आवरावा असे त्याला सांगतो. त्या वेळी राम त्याला म्हणतो : प्रजेतील ज्यांची कामे व्हायची शिल्लक राहिली असतील त्यांना घेऊन ये; तसेच माझे मन्त्री व पुरोहित यांना बोलावून आण. चार दिवस प्रजेची कामे मी केली नाहीत म्हणून माझे मर्मस्थळ कोणीतरी कुरतडत असल्यासारखे मला वाटते

(चत्वारो दिवसाः सौम्य मम कार्यानुशासनम् । अकुर्वतोऽस्य सौमित्रे तन्मे मर्माणि कृन्तति ॥).[४७] हा श्लोक रामायणाच्या संशोधित आवृत्तीत प्रक्षिप्त मानला आहे. तथापि ह्यावरून आपल्या हे लक्षात येते की रामाला प्रजेच्या कार्याची जाणीव होती हे हा श्लोक रचणाऱ्याला वाटले होते.

रामाचे अंतःपुरातले वर्तन कसे होते हे सांगताना रामाच्या मदिरापानाविषयी बाबासाहेबांनी अतिशयोक्ती केली आहे. ते म्हणतात : "Rama was not a teetotaller. He drank liquor copiously and Valmiki records that Rama saw to it that Sita joined with him in his drinking bouts" (पृ. ३३१).[४८] ह्या रसभरीत वर्णनासाठी बाबासाहेबांनी ज्या एकमेव श्लोकाचा आधार घेतला आहे तो उत्तरकांडातला श्लोक असा आहे : सीतां संगृह्य बाहुभ्यां मधुमैरेयमुत्तमम् । पाययामास काकुत्स्थः (७·४१·१३ = मुंबईप्रत ७·४२·१३).[४९] ह्या नंतरच्या श्लोकात असे सांगितले आहे की सेवकांनी रामासाठी विविध प्रकारचे मांस व फळे आणली (७·४१·१४). म्हणजे रामाची ती भोजनाची वेळ होती. राम मांसाहार करीत असे असे म्हटले असता जसे चमत्कारिक वाटायला नको तसेच तत्कालीन भोजनपद्धतीस अनुसरून राम भोजनाचे वेळी मधुमैरेय घेत असे, अथवा सीतेस ते आग्रहपूर्वक देत असे, असे म्हटल्यास मोठे अघटित घडले असे वाटायला नको. परंतु बाबासाहेबांनी ह्याचे वर्णन सर्वच अतिशयोक्तिपूर्ण केले आहे तसे करण्याची जरूर नाही. प्रथम म्हणजे त्यांनी ह्या वर्णनात 'liquor' असा शब्द वापरला आहे तो योग्य नाही. श्लोकातला शब्द 'सुरा' नाही, 'मधुमैरेय' आहे. आपल्या आयुर्वेदीय ग्रंथात मद्यार्क असलेल्या पेयांचे सुरा, मैरेय, माध्वीक, आसव इत्यादी निरनिराळे प्रकार सांगितले आहेत. पेयांचे हे प्रकार ती कशापासून बनविली आहेत, तसेच त्यात मद्यार्क किती प्रमाणात असे, त्यावर अवलंबून असले पाहिजेत. मद्यार्काच्या प्रमाणाविषयी मला माहिती मिळाली नाही. मैरेय हे एक प्रकारचे आसवच असते असे वैजयंती नावाच्या संस्कृत कोशात म्हटले आहे (मैरेयमासवो धात्री धातकी गुडवारिभिः ३·९·४९). माझ्या माहितीप्रमाणे आसवात अत्यंत कमी प्रमाणात मद्यार्क असतो. मैरेयात त्यापेक्षा थोडा जास्त असला पाहिजे.[५०] मधुमैरेय म्हणजे मधापासून बनवलेले मैरेय.[५१] अशा प्रकारचे कमी मद्यार्क असलेले मधापासून बनविलेले मैरेय भोजनाच्या वेळी राम घेत असल्याचा आणि सीतेस ते देत असल्याचा उल्लेख रामायणाच्या उत्तरकांडात एकदा आला असल्यास त्याचे वर्णन 'भरपूर सुरापान करणे' (drank liquor copiously), किंवा 'सुरापानाच्या बैठकीवर बैठकी होणे' (drinking bouts) अशा शब्दात करणे अनुचित आहे.[५१अ]

राम आपल्या अंतःपुरात करीत असलेल्या इतर तथाकथित ख्यालीखुशालीचे बाबासाहेबांनी केलेले वर्णन असेच अतिरंजित, आणि आता प्रक्षिप्त ठरलेल्या पाठावर आधारलेले आहे. ते म्हणतात : "There were Apsaras, Uraga and Kinnari accomplished in dancing and singing... Rama sat in the midst of these women drinking and dancing. They pleased Rama and Rama garlanded them. Valmiki calls Rama as a 'Prince among women's men,'" (पृ. ३३१). रामायणातल्या वर्णनात असे काहीही नाही. तिथे फक्त एकच वाक्य आहे : "राजासमोर येऊन नर्तकी नृत्य करीत असत." (उपनृत्यन्ति राजानं नृत्यगीतविशारदाः । बालाश्च रूपवत्यश्च स्त्रियः पानवशंगताः ॥ ७.४१.१५). अप्सरा व इतर स्त्रिया रामासमोर नृत्य करून त्याला रमवीत असत असे वर्णन करणारे श्लोक संशोधित आवृत्तीने प्रक्षिप्त मानले आहेत (७.४१.७९५*, ७९६*).[५२] बाबासाहेबांना संशोधित आवृत्ती उपलब्ध असती तर त्यांनी त्यांच्या विधानांत असलेला अप्सरादिकांचा उल्लेख केला नसता. संक्षिप्त श्लोकांच्या आधारे असे म्हणता येईल की ते श्लोक रचणाऱ्या कवीच्या कल्पनेत राम हा एक इंद्रासारखा देव असल्यामुळे त्याच्यासमोर अप्सरांचे नृत्य होई असे त्याने म्हटले. हे प्रक्षिप्त श्लोक रचणाऱ्यानेही बाबासाहेब म्हणतात तसे राम त्या दिव्य स्त्रियांबरोबर मद्यपान करीत असे, नाचत असे, आनंदाने त्यांना हार घालीत असे, असे काहीही म्हटलेले नाही. प्रक्षिप्त श्लोकांत रामाला तो 'रमयतां वरः' म्हणजे 'आनंद देणाऱ्यांत श्रेष्ठ' असे म्हटले आहे. 'रामो रमयतां वरः' हा चरण 'राम' शब्दाची व्युत्पत्ती 'रम्' धातूपासून आहे असे सुचवितो, आणि तो

रामायणात इतरत्रही आढळतो. त्याचा अर्थ 'a Prince among women's men' असा करणे अयोग्य आहे.[५३]

७) रामाचे लक्ष प्रजेच्या कामाकडे नसे असे बाबासाहेबांचे मत असल्याचे आपण पाहिले. ते म्हणतात की रामाने ह्याला फक्त एकदाच अपवाद केला, आणि त्यापासून काही बरे निष्पन्न होण्याऐवजी शम्बूक नावाच्या एका शूद्राला प्राण गमवावे लागले. रामराज्यात अकालमृत्यू माहीत नव्हता असे असताना एकदा एका ब्राह्मणाचा मुलगा लहानपणीच वारला. त्याचा अर्थ असा होत होता की, प्रजेत कोणीतरी प्रस्थापित धर्माविरुद्ध आचरण करीत असला पाहिजे. ह्याचा विचार करण्यासाठी रामाने आठ ऋषींना बोलावले. नारदाने निदान केले. तो म्हणाला की, पूर्वी कृतयुगात फक्त ब्राह्मणांना तप करण्याचा अधिकार होता. नंतर त्रेतायुग आले. तेव्हा क्षत्रिय तप करू लागले. नंतरच्या द्वापर युगात वैश्य, आणि अखेर कलि युगात शूद्र तप करू लागतील.[५४] रामाचे राज्य चालू होते तेव्हा शूद्रांना तपाचा अधिकार नव्हता. तथापि कोणी एक शूद्र तप करीत आहे म्हणून ब्राह्मणाच्या मुलाला अकाली मृत्यू आला असे नारदाने सांगितले. ते ऐकताच राम पुष्पक विमानात बसला आणि शूद्राच्या शोधाला निघाला. दक्षिण प्रांतात एक तपस्वी स्वत:ला उलटे टांगून घेऊन तप करीत असलेला रामाला आढळला. त्याला तो कोण आहे आणि तप कशासाठी करीत आहे हे रामाने विचारले. तप करणाऱ्याने तो शम्बूक नावाचा शूद्र असून देवपण प्राप्त करण्यासाठी तप करीत आहे हे खरे ते सांगितले. रामाने तत्क्षणी शम्बुकाचा शिरच्छेद केला, आणि तिकडे अयोध्येत ब्राह्मणाचा मेलेला मुलगा जिवंत झाला.

आपल्या देशात उपनिषदांचा काळ चालू होता तेव्हा सत्यकाम जाबाल ह्या नावाच्या मुलाची तो कोणत्या गोत्राचा आहे अशी गुरुजींनी चौकशी केली. त्या वेळी मुलाने त्याचे वडील कोण हे त्याला ठाऊक नसल्याचे सत्य ते गुरुजींना सांगितले. शिकायला आलेला मुलगा खोटे बोलला नाही म्हणून त्याचा त्या काळी गौरव झाला.[५५] रामायणकाळी एका शूद्राने सत्य होते ते सांगितले म्हणून त्याला प्राण गमवावे लागले. दोन कालखंडांत हा एवढा फरक घडून आला.

तप करणाऱ्या शूद्राचा रामाने वध केला ह्यात जणू वाईट असे काही घडलेच नाही अशा प्रकारचे रामायणातले ह्या प्रसंगाचे वर्णन आहे. शम्बूकाचा वध करून राम पुढे अगस्त्याश्रमाकडे गेला तेव्हा 'शूद्रघातिन्' (शूद्राचा वध करणारा) असे त्यास संबोधून अगस्त्याने त्याचा गौरवच केला. शम्बूकाचा वध झाला ह्यात अघटित असे काही घडले नाही असे जसे रामायणकारांना वाटले तसेच भारतीय परंपरेलाही वाटलेले दिसते. रामायणाच्या काही प्रक्षिप्त पाठांत असे सांगितले आहे की रामाने एका शूद्राला स्वर्गात जायला प्रतिबंध केला म्हणून इंद्राला आनंद झाला : स्वर्गभाङ् न हि शूद्रोऽयं त्वत्कृते रघुनन्दन (७. App. ११.८). कालिदासाने रघुवंशात (१५.५१–५३) ही घटना अगदी सहजपणे सांगून टाकली आहे. नाही म्हणायला अधर्माचरण करणाऱ्या शूद्राचा वध करणे हे राजाचे कर्तव्य म्हणून रामाने ते पार पाडले असे उत्तररामचरितात सांगताना त्या कृत्यात करुणेचा अभाव आहे ह्याची जाण भवभूतीने ठेवली आहे. शम्बूकाला मारताना राम आपल्या हाताला उद्देशून म्हणतो : "रामाचाच अवयव तू, तुला करुणा कुठून असणार ?" (रामस्य गात्रमसि ... करुणा कुतस्ते २.१०).

आज आपल्या दृष्टिकोणातून विचार करता तप करणाऱ्या शूद्राचा रामाने शिरच्छेद करणे योग्य नव्हते असेच म्हटले पाहिजे. तेव्हा बाबासाहेबांचा रामावरील शम्बूकवधाविषयीचा आक्षेप रास्तच आहे. रामायणकाळी समाजाची आचारविचारविषयक जी चौकट होती त्या दृष्टीने रामाला शम्बूकाला शिक्षा करणे प्राप्त होते असे म्हणायचे ठरवले तरी शम्बूकाला तप करण्यापासून परावृत्त करता आले नसते का ? त्याला तडकाफडकी देहदंड देण्याची काय गरज होती ?[५६] शम्बूकवधामुळे आनंदून गेलेल्या इंद्रालादेखील असे विचारावेसे वाटते की त्रेतायुगात शूद्राने तप करणे हा जर अधर्म असेल तर अधर्माचरणाने तो शूद्र स्वर्गात कसा जाणार होता ? एक तर इंद्राला वाटणारी धास्ती व्यर्थ होती, अथवा शूद्राने तप करणे हा अधर्म नव्हता.

रामायणकाळी शम्बूकवधाची कथा सांगण्यात आली ह्याचा अर्थ असा दिसतो की त्या काळी वर्णाश्रमधर्माच्या आचारविषयक ज्या मर्यादा आखून देण्यात आल्या

होत्या त्या ओलांडून एका शूद्राने ब्राह्मण–क्षत्रिय वर्गासारखे वागण्याचे धैर्य दाखवले. त्याबद्दल एका ब्राह्मणाने क्षत्रियाकडे तक्रार केली, आणि समाजाला जरब बसावी अशी (exemplary) शिक्षा त्याला तावडतोब देण्यात आली.

श्रीरामचरित्रातील जे प्रसंग बाबासाहेबांना आक्षेपार्ह वाटतात त्यांविषयीची चर्चा एथवर केली. त्यांनी नमूद केलेल्या आक्षेपांपैकी कोणते रास्त आहेत, कोणते नाहीत, ह्याविषयीचे माझे मत सांगितले. राम व सीता यांचा जन्म, त्यांचा विवाह, रामाची राजा झाल्यानंतरची दिनचर्या ह्यांविषयीचे बाबासाहेबांचे आक्षेप रामायणाच्या निकषावर टिकत नाहीत. सीतेचे अपहरण झाले ह्या एका कारणास्तव रामाने तिला दिलेली वागणूक, शम्बूकवध, आणि वालिवध ह्यांविषयीचे त्यांनी घेतलेले आक्षेप रास्त आहेत. सीतेला दिलेल्या वागणुकीविषयी कोणी असे म्हणणे शक्य आहे की राम त्या वेळी संतापाने एखाद्या सामान्य पुरुषासारखा वागला, त्याचे मोठेपण तो क्षणभर विसरला. सीतेच्या गर्भारपणी रामाने केलेला तिचा विश्वासघात समर्थनीय नाहीच, पण त्याही बाबतीत कोणी म्हणेल की सत्य हकीकत सीतेला सांगण्याचे धैर्य हळव्या मनाच्या रामाला झाले नाही. शम्बूकवधाविषयी कोणी म्हणेल की त्याकाळच्या नियमांच्या चौकटीत राहून राम वागला, काळाच्या पुढे तो जाऊ शकला नाही.[१७] वालिवध ही मात्र एकमेव घटना अशी आहे की जिच्याविषयी काही म्हणून समाधान होणे शक्य नाही.

रामचरित्रात आढळणाऱ्या दोषांची बाबासाहेबांनी केलेली यादी फार मोठी आहे. साहजिकच अशा रामाला देवपण लाभावे, तो एक आदर्श मानला जावा, ह्याचे त्यांना कोडे वाटते. त्यांच्या ह्या मताविषयी सत्यान्वेषण करण्याच्या दृष्टीने रामायणाच्या आधारे चर्चा करावी आणि आपल्या प्राचीन ग्रंथात खरोखर काय म्हटले आहे हे समजून घेण्याचा प्रयत्न करावा. रामाचे देवपण, रामाची भक्ती ही ह्या देशातील लक्षावधी रहिवाशांच्या धार्मिक-सांस्कृतिक जीवनात आज शेकडो वर्षे इतकी भिनून गेली आहे की, त्या भक्तीवर अशा चर्चेचा काही परिणाम होईल असे वाटत नाही. कारण रामभक्तांचा राम हा सत्यवचनी, दशरथाने कैकयीला दिलेला शब्द पाळण्यासाठी वनवास स्वीकारणारा, एकदा तो स्वीकारायचे ठरवल्यावर आईच्या, भावाच्या, जावालि मुनींच्या, गुरूंच्या, लोकांच्या आग्रहास्तव माघार न घेणारा,[१८] वनवास म्हणजे खरोखरी वनवास ही धारणा असल्यामुळे वनवासाच्या काळात सुग्रीवाच्या समृद्ध गुहेत नुसता प्रवेशदेखील न करणारा,[१९] पत्नीशी एकनिष्ठ[२०], प्रजाहितदक्ष, भ्रातृवत्सल असा आहे. ह्यापेक्षा निराळे काही तुम्ही रामभक्तांना सांगू लागलात तर ते म्हणतील, "हा तुमचा राम आहे, त्यात 'राम' नाही, आमचा मर्यादापुरुषोत्तम राम तसा नाही."

संदर्भ व टीपा

१. हल्लीची अयोध्या फैजाबादच्या नैर्ऋत्येस सहा किलोमीटर अंतरावर गोग्रा (सरयू) नदीच्या काठी आहे.

२. पुरा भ्रातः पिता नः स मातरं ते समुद्वहन् । मातामहे समाश्रौषीद् राज्यशुल्कमनुत्तमम् ।। २.९९.३. ह्यावर तिलकटीकाः तव पुत्र्यां जनिष्यते तस्मै राज्यं दास्यामीति प्रतिज्ञातवान् ।

३. प्रतिमा १.१५; तसेच ३.८; ३.१८–२१. अयोध्येचे राज्य भरतासाठी कैकेयीने कशाच्या जोरावर मागितले ह्याचे रामायणात असे दोन खुलासे आढळतात. एक खुलासा असा की मंथरेने कैकेयीचे कान फुंकल्यामुळे तिने तिला पूर्वी मिळालेल्या वराच्या आधारे ते मागितले. दुसरा खुलासा असा की लग्नाच्या वेळी कैकेयीच्या मुलाला राज्य देण्याचे दशरथाने कबूल केले होते म्हणून तिने ते मागितले. ह्यावरून असे म्हणता येईल की रामकथेतील ह्या घटनेविषयी एकेकाळी ह्या दोन भिन्न परंपरा प्रचलित होत्या. रामायणाच्या संशोधित आवृत्तीत जो पाठ आहे तो तयार होण्यापूर्वीच ह्या दोन परंपरा एकत्र करण्याचा प्रयत्न कोणीतरी केला म्हणून संशोधित पाठात ह्या दोन्ही परंपरा सांगणारे श्लोक शेजारी-शेजारी आढळतात (२.९९.३,४). किंवा आपल्याला असे म्हणता येईल की भासाने आपल्या नाटकात कैकेयीचे पात्र फार वाईट दिसू नये म्हणून रामायणाच्या मूळ कथेत बदल केला आणि कैकेयीने वराच्या आधारे राज्य मागितले असे दाखवण्याऐवजी

दशरथाने ते शुल्क म्हणून देऊ केले होते असे दाखवले. भासाने केलेल्या कथानकातील ह्या बदलाच्या आधारे नंतर कोणीतरी एक श्लोक रचला (२.९९.३) आणि रामायणाच्या संशोधित आवृत्तीतला पाठ तयार होण्यापूर्वीच्याकाळी तो रामायणात घुसडला. मला स्वत.ला ही दुसरी शक्यता खरी असावी असे वाटते.

४. १.१५.१३–१४; २५–२७.

५. ही चुकीची विधाने पुढीलप्रमाणे : १) पृ. ३२३–३२४ : रामवनवासाची मुदत बारा वर्षांची नसून चौदा वर्षांची आहे (२.१०.२८); २) पृ.३२३ : भरत अयोध्येचा राजा झाला असे म्हणणे चूक आहे. त्याने स्वत:ला अभिषेक करवून घेतला नव्हता, रामाच्या पादुकांना त्याने तो केला. नन्दिग्राम येथून राज्य करताना त्याने ते राज्य रामाने त्याच्याकडे ठेवलेल्या न्यासाप्रमाणे मानले (२.१०७.१४ व पुढे); ३) पृ. ३२४–२४ : रावणाने सीतेला आपल्या राजवाड्यात ठेवले नव्हते, त्याने तिला अशोकवनिकेत ठेवले (३.५४.२७); ४) पृ. ३२४ : भरताने सिंहासनाचा त्याग करण्याचा (Bharata gave up the throne) प्रश्नच येत नाही, कारण तो सिंहासनावर बसलाच नव्हता. राम अयोध्येस आल्यावर 'न्यास'रूप मानलेले राज्य भरताने रामाला परत दिले आणि रामाने ते घेतले (६.११६, २, १२); ५) पृ. ३२५ : 'बुद्धरामायण' नव्हे, 'दशरथजातक' (जातक क्र. ४६१); ६) दशरथाला रामाचा 'नावापुरता बाप' (nominal father) म्हणणे योग्य नाही. रामायणात दशरथाला मुलांचा 'जनयिता' म्हटले आहे (२.१०३.११). दशरथ पुत्रांना 'आत्मज' म्हणतो (२.३.२३,३३; २.२.९) दशरथाचे मुलगे म्हणजे जणू त्याच्या शरीरातून निघालेले बाहू (२.१.९). ही वर्णने दशरथ 'nominal father' असल्याचे सुचवीत नाहीत; ७) पृ. ३२६: वाली मायावीच्या मागोमाग जमिनीत खोल खड्ड्यात (deep cavity in the earth) शिरला असे म्हणणे योग्य नाही. रामायणातील वर्णनात 'विवर, बिल' असे शब्दप्रयोग आहेत हे खरे (४.९.११–१५); परंतु, कथेत पुढे बिलद्वारातून रक्त बाहेर आले (४.९.१७) असे म्हटले असल्याने येथे बिल किंवा विवर शब्दाचा 'गुहा' असा अर्थ करणे उचित ठरेल; ८) पृ. ३२६ : सुग्रीवाने हनुमानाला मुख्यमंत्री (prime minister) केले असल्याचा उल्लेख नाही. तो त्याचा मंत्री (सचिव) जरूर होता (४.३.२०); ९) पृ. ३२६ : वाली मेला आहे असे समजून सुग्रीव स्वतः राजा झाला, त्याने अंगदाला राज्य दिले नाही, म्हणून त्याला दोष देणे उचित नाही. सुग्रीवाला राज्य मिळणे न्याय्य होते, असे वालीचे मत आहे (४.१७.४३). वाली जिवंत असताना सुग्रीव युवराज होऊ शकतो (४.१५.२०), आणि सुग्रीव राजा झाला तेव्हा अंगद युवराज होतो (४.२५.११). रामदेखील अयोध्येचे राज्य त्याच्यानंतर भरताला, म्हणजे भावाला द्यायचे म्हणतो. भरत ते नाकारतो व मग ते कुशलवांना दिले जाते (७.९७.२, ७); १०) पृ. ३२७ : रावणवधानंतर त्याला पुरण्यास रामाने विभीषणाला सांगितलेले नाही (give a decent burial to Ravana). रामाने विभीषणाकडून रावणाला अग्निसंस्कार करविला (६.९९.३० व पुढे); ११) पृ. ३३० : राम सीतेकडे निरोप त्याच्या मुलांकरवी पाठवीत नाही, त्याच्या दूतांकरवी पाठवितो (७.८६.३, ७); १२) पृ. ३३२ : शम्बूकाच्या तपामुळे ज्या ब्राह्मणाचा मुलगा मरतो तो रामाच्या दारी धरणे धरून बसतो, (...threatened to end his life there by sitting *dharna* (hunger-strike) ...) हे म्हणणे खरे नाही. ब्राह्मण आपल्या मृत बालकाला उद्देशून म्हणतो, "तुझ्या शोकामुळे मी आणि तुझी आई मृत्यू पावू." (७.६४.६). ह्याला 'धरणे धरणे' म्हणत नाहीत.

६. 'यक्षपन्नगकन्यासु' (१.१६.५) ह्याचा यक्ष व पन्नग यांच्या अविवाहित कन्यांपासून पुत्रोत्पत्ती केली असा अर्थ बाबासाहेबांनी केला आहे, तसा करण्याचे कारण नाही. ज्यांच्यापासून उत्पत्ती झाली त्या यक्ष व पन्नग यांच्या कुळातल्या होत्या एवढाच अर्थ तिथे अभिप्रेत आहे. 'राजकन्या' कौसल्येपासून रामाचा जन्म झाला असे म्हटले असता, कौसल्या अविवाहित असताना रामजन्म झाला, असे कोणीही म्हणत नाही.

७. श्री. भास्करराव जाधव यांनीही अप्सरांना 'वेश्या' म्हटले आहे ("रामायणावर नवा प्रकाश", पृ. १०९).

८. १.१६.१-८; तसेच ६.२१.२०–२८.

९. 'Among the Aryans marriages between brothers and sisters were allowed.' पृ. ३२५, तळटीप– १. श्री. भास्करराव जाधव यांचेही तसेच मत आहे (तत्रैव, पृ. ३३८).

१०. रामायण १.६५.१३–१४; ५.१६.१६. बाबासाहेब म्हणतात (पृ. ३२५) तशी सीता शेतकऱ्याला सापडली नव्हती. जनकाला ती सापडली ती मातीने माखलेली होती (पांशुगुण्ठितसर्वाङ्गी २.११०.२८). कृतयुगातली वेदवती ती त्रेतायुगातली सीता नांगराच्या फाळाला लागून वर आली म्हणून अयोनिजा अशीही माहिती आढळते. ७.१७.२७,३०,३१. रामायणाच्या एका देवनागरी लिपीतल्या पोथीत दिलेल्या माहितीप्रमाणे मेनका आकाशातून जात असताना यज्ञभूमीत उभ्या असलेल्या जनकाच्या ती दृष्टीस पडली. मेनकेपासून आपल्याला मुलगी झाली तर तिच्यासारखी ती सुंदर होईल असा विचार जनकाच्या मनात आला आणि त्याचे वीर्य जमिनीवर पडले. नंतर एकदा जमीन नांगरत असताना सीता जमिनीतून वर आली (१.६५.१२०८*).

११. रामाला अनेक बायका होत्या, इतकेच नव्हे तर त्याच्या अनेक रखेल्या (concubines) होत्या असेही बाबासाहेबांनी म्हटले आहे (पृ. ३२५). त्यासाठी आधार काय तो त्यांनी सांगितला नाही. रामाला लग्नाच्या अनेक बायका होत्या असे श्री. भास्करराव जाधव यांचेही मत आहे (तत्रैव, पृ. ८७, ८८).

१२. एका प्रक्षिप्त श्लोकात (७.४१.७९६*) सीतेशेजारी बसलेल्या रामाची तुलना अरुंधतीजवळ बसलेल्या वसिष्ठाशी केली आहे. ह्यावरून तो श्लोक रचणाऱ्याला रामाला एकच पत्नी असल्याचे माहीत होते, हे सिद्ध होते.

१३. हाच अर्थ भवभूतीच्या उत्तररामचरित नाटकात स्पष्ट करण्यात आला आहे (२.६.२१–२२).

१३अ. अयोध्याकांडात व उत्तरकांडात दोन्ही ठिकाणी रामविषयक उल्लेखांत 'स्त्रियः' असा शब्दप्रयोग असावा, एकाही ठिकाणी 'भार्याः' असा शब्द नसावा ही विचार करण्यासारखी गोष्ट आहे. रामाचा अत्यंत द्वेष करणारी मन्थरा रामाच्या पत्नींना 'परमाः' असे म्हणेल हे संभवनीय नाही. उलट त्याच्या घरच्या दासींना ती कुचेष्टेने 'परमाः' असे म्हणणे शक्य वाटते. रामाच्या आणि भरताच्या विवाहित बायकांतला विरोध दाखवायचा असता तर 'हृष्टाः – अप्रहृष्टाः' ह्याप्रमाणे दोन चरणांत रामस्य स्त्रियः – भरतस्य स्त्रियः असा प्रयोग अथवा कौसल्यायाः स्नुषाः – तव स्नुषाः असा प्रयोग आढळला असता असे म्हणणे वावगे ठरणार नाही.

१४. श्री. भास्करराव जाधव यांनीही वालिवधाला 'खून' म्हटले आहे (तत्रैव, पृ. २६,५८). "रामाने केवळ मारेकऱ्याचे काम केले." (तत्रैव, पृ. २२,१२३).

१५. औचित्यविचारचर्चा– त्रिपाठी संपादित आवृत्ती, पृ. ७७.

१६. रामस्य च्छद्मना वालिवधः । साहित्यदर्पण ६.५०–५१.

१७. विश्वनाथाने 'उदात्तराघव' नाटकातही नाटककाराने वालिवधाचा उल्लेख टाळला असल्याचे म्हटले आहे. मला हे नाटक पाहायला मिळाले नाही.

१८. परंतु रामाविषयी माहिती रावणाला सांगताना सुंदरकांडात हनुमान खोटेच सांगतो की रामाने वालीला युद्धात मारले (ततस्तेन मृधे हत्वा राजपुत्रेण वालिनम् । ५.४९.१०. तसेच सीतेला सांगताना तो म्हणतो : ततो निहत्य तरसा रामो वालिनमाहवे ५.३३.४८. बालकांडात रामचरित्र संक्षेपाने सांगितले आहे, तिथला 'हत्वा वालिनमाहवे ।' १.१.५५) हा उल्लेख दिशाभूल करणारा आहे.

१८अ. ४.१८.३५.

१९. वालीदेखील स्वतःला 'मृग' म्हणवतो (वयं वनचरा राम मृगा मूलफलाशनाः ४.१७.२६).

२०. महाभारत १.१०९.१८–२२; रामायण १.२.१४.

२१. ३.२.११; ३.११.३३; ६.११.३६.

२२. रामा. ६.४६.१२; ६.४७.६४; अनर्घराघव ५.४८; महावीरचरित ५.५१.

२३. ५.३६.२५; ५.४२.३५; ६.२४.८; ६.३१.३५ इत्यादी.

२४. वालीला हनुमानाने का मारले नाही असा रामालाही प्रश्न पडला होता (७.३.११ व पुढे).

२५. ४.८.३६,८५.

२६. ७.३४.२०, ३५.

२७. रामाने पुढे सीतेला जे ऐकवले ते पाहता 'भद्रे' असे तो तिला उपरोधिकपणे म्हणाला असला पाहिजे.

२८. मारुतीची व सीतेची गाठ पडते तेव्हा सीतेला खांद्यावर बसवून रामाकडे न्यायला तो तयार असतो. परंतु रामाचा सेवक असला तरी परपुरुषाचा संपर्क नको म्हणून मारुतीची सूचना सीता स्वीकारीत नाही हे लक्षात घ्यायला हवे (५.३७.६२–६३; ५.३८.४; ५६७.३८).

२९. इति प्रव्याहृतं भद्रे मयैतत्कृतबुद्धिना ६.१०३.२२.

३०. रामाचे कठोर वाक्ताडन चालू होते तेव्हा ते सहन होत नसल्यामुळे सीतेचे अवयव जणू आतल्या-आत संकोच पावत होते (प्रविशन्तीव गात्राणि स्वान्येव जनकात्मजा ६.१०४.३).

३१. अग्नीने मारुतीला दाह करू नये अशासाठी सीतेने ह्यापूर्वी एकदा सत्यक्रिया केली होती (५.५३.२६–२७).

३२. ह्या श्लोकात अग्नीसाठी 'पावक' (पावन करणारा) हा शब्द मुद्दाम योजिल्यासारखा वाटतो.

३३. सीतेने अग्नीत प्रवेश केला तेव्हा तिथे इन्द्र, वरुण, यम व कुबेर हे चार लोकपाल तसेच महादेव आणि ब्रह्मदेव विमानात बसून आले. "मी खरोखर कोण आहे" असे रामाने विचारल्यावर "तू नारायण आहेस, सीता लक्ष्मी आहे, तू विष्णु आहेस, कृष्ण आहेस" असे ब्रह्मदेवाने रामाला सांगितले. हे सारे वर्णन संशोधित आवृत्तीत स्वीकारले असले तरी ते त्यात आलेल्या कृष्णाच्या उल्लेखावरून प्रक्षिप्त आहे हे उघड आहे. हा प्रक्षेप फार प्राचीन काळी, म्हणजे आजच्या संशोधित पाठात जो मजकूर आढळतो तो तयार होण्यापूर्वीच, झाला असला पाहिजे.

३४. रामायणाच्या पहिल्या अध्यायातल्या संक्षिप्त रामचरित्रवर्णनात १.१.६६ नंतरच्या भागात सीता-शुद्धीचा उल्लेख नाही.

३५. रामाने सीतेचा विश्वासघात केला असे श्री. जाधव (तत्रैव, पृ. २०७, २१०, २१२) यांनीही म्हटले आहे.

३६. राम सीतेची चौकशी करीत नाही हे आश्चर्य वाटण्यासारखे तर खरेच, पण लवणासुराचा वध करायला निघालेला शत्रुघ्न वाटेत वाल्मीकीच्या आश्रमात एक रात्र मुक्काम करतो तेव्हा तोही तिची चौकशी करीत नाही. तो आश्रमात पोचतो त्याच रात्री सीता प्रसूत होते. ती वार्ता कळल्यावर तो 'दिष्टचा दिष्टचा' असे म्हणतो, पण सीतेला नंतर तो भेटल्याचा, त्याने तिची विचारपूस केल्याचा उल्लेख नाही.

३७. रामायणाच्या पहिल्या अध्यायात आढळणाऱ्या संक्षिप्त रामचरित्रवर्णनात मात्र १.१.७१ नंतर सीतात्यागाचा उल्लेख नाही.

३८. सीतेला ताबडतोब दुसरे दिव्य करायला रामाने सांगितले असते तर तिने ते केले असते असे श्री. जाधव (तत्रैव, पृ. २१०, २१२) यांचेही मत आहे.

३९. लक्ष्मण सीतेला वनात सोडतो तेव्हा लगेच गंगेत उडी घेऊन सीता जीविताचा अंत करीत नाही त्याचे हेच कारण तिने दिले आहे (७.४७.८).

४०. गर्भाचा नाश होऊ नये ह्याच कारणास्तव गर्भवती स्त्रीला सती जाण्यासही धर्मशास्त्रात मनाई आहे. याज्ञवल्क्यस्मृती १.८६ वरील मिताक्षरा. इतर संदर्भ : P. V. Kane–History of Dharmashāstra II, 1, p. 633, f. n 1482.

४१. श्री. जाधव (तत्रैव, पृ. १९९, २१३, ३३३, ३३६) यांचेही तसेच मत.

४२. हत्वा च रावणं युद्धे सीतामाहृत्य राघवः । अमर्षं पृष्ठतः कृत्वा स्ववेश्म पुनरानयत् ॥ कीदृशं हृदये तस्य सीतासंभोगजं सुखम् । अङ्कमारोप्य हि पुरा रावणेन बलाद् धृताम् ॥ लङ्कामपि पुनर्नीतामशोकवनिकां गताम् । रक्षसां वशमापन्नां कथं रामो न कुत्सते ॥ ७.४२. १६–१८.

४३. दुसऱ्या टीकाकाराच्या मते तर अभिषेकानंतर दोन वर्षे गेली. वानरादिकांच्या बरोबर दिवस घालवण्यात एक वर्ष, आणि त्यांची रवानगी केल्यावर सीतेशी क्रीडा करण्यात एक वर्ष अशी दोन वर्षे गेली.

४४. अन्तरात्मा च मे वेत्ति सीतां शुद्धां यशस्विनीम् (७.४४.९) रामाच्या ह्या वचनावर विश्वास न ठेवण्याचे कारण नाही.

४५. बाबासाहेब म्हणतात की ह्या वेळी रामाने भावांना अशी धमकी दिली की त्यांनी सीतेच्या बाजूने रदबदली केली तर तो त्यांना शत्रू समजेल. (पृ. ३२९). संशोधित पाठानुसार राम भावांना एवढेच सांगतो की त्याच्या मनांत भावांविषयी अप्रीती निर्माण होईल (७.४४.१८). शत्रुत्वाच्या भावनेचा उल्लेख श्री. जाधव (तत्रैव, पृ. २०७) यांनी पण केला आहे. तो ज्या पाठावर आधारलेला आहे (अहिता मम ते नित्यम्– ७.४४.८३८ *) तो आता प्रक्षिप्त मानण्यात आला आहे. श्री. जाधव पुढे एके ठिकाणी (पृ. २२५) म्हणतात की 'अहित' म्हणजे 'शत्रू' असा अर्थ न करता 'हितविघात करणारे' असाही होऊ शकेल.

४६. श्री. जाधव यांचेही मत तसेच आहे (तत्रैव, पृ. १७६,१७७,१८१,१८४,२५३,२५६,२६६). (तथापि रामाला प्रजेच्या कार्याची जाणीव होती हे दर्शविणाऱ्या श्लोकांनी श्री. जाधव यांना अडचणीत टाकले आहे हे स्पष्ट होते).

४७. रामायण ७. App. I. ८. ओळी ९–१२ (पृ. ५९२).

४८. 'नवरा-बायकोचा दारू पिण्याचा समारंभ' असे ह्या प्रसंगाचे श्री. जाधव यांनी वर्णन केले आहे (तत्रैव, पृ. २५३).

४९. बाबासाहेबांच्या लेखात संदर्भ ७.४२.३ असा चुकीने छापण्यात आला आहे.

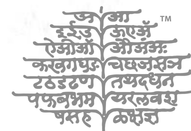
५०. मैरेय हे सुरा व आसव यांच्या संधानापासून बनविण्यात येते असे सुश्रुतावरील १.१९.१८ टीकेत म्हटले आहे.

५१. पाणिनिसूत्र ६.२.७० वरील काशिकेत गुडमैरेय, मधुमैरेय अशी उदाहरणे देण्यात आली आहेत आणि त्यांचे स्पष्टीकरण मद्यविशेषो मैरेयस्तस्य गुडविकारस्य गुडोऽङ्गं भवति । मधुविकारस्य मधु (अङ्गं भवति) असे दिले आहे.

५१अ. कौटिलीय अर्थशास्त्र ह्या ग्रंथातील नोंदीप्रमाणे (२.२५.२२) मैरेय हे एक औषधी द्रव्यांपासून बनविलेले मद्यार्क असलेले पेय होते असे दिसते. मेषशृङ्गीच्या सालीपासून बनविलेल्या काढ्यात गूळ मिसळून तसेच पिंपळी, मिरी अथवा त्रिफळा टाकून ते बनविण्यात येई. अर्थशास्त्रातले वाक्य असे आहे : मेषशृङ्गीत्वक्क्वाथाभिषुतो गुडप्रतीवापः पिप्पलीमरिचसंभारस्त्रिफलायुक्तो वा मैरेयः ('The maireya is distilled from a decoction of the back of meṣaśringī with the addition of jaggery, having a mixture of long pepper and black pepper or mixed with the three fruits.'– प्रा आर. पी. कंगले यांचे भाषांतर). ह्याचा अर्थ मला नीटसा कळला आहे असे नाही. परंतु हे जे मैरेय नावाचे पेय तयार होईल त्याला 'Liquor' म्हणता येणार नाही एवढे निश्चित. ह्या औषधी पेयाची मुळात चव बरी नसावी. ती तशी करण्यासाठी गूळ अथवा मध जास्त प्रमाणात टाकत असावेत आणि मग त्यांना, काशिकेत सांगितलेली, गुडमैरेय, मधुमैरेय अशी नावे मिळत असावीत. वरील अर्थशास्त्रातील वर्णनात गुळाचा उल्लेख आहेच. गुळाऐवजी मध टाकल्यास त्याला 'मधुमैरेय' म्हणत. मैरेयाची चव मुळात चांगली नसल्यास सीतेला ते घेण्याचा रामाला आग्रह का करावा लागला ते कळू शकते. (मैरेयाच्या कृतीसाठी Dr. V. S. Agrawala यांचे India as known to Pāṇini, (१९५३), पृ. ११५– ११८ पहावीत).

५२. श्री. जाधव यांनीही ह्या श्लोकांचा उपयोग केला आहे (तत्रैव, पृ. २५४).

अनुक्रमणिका





५३. श्री. जाधव यांनी ह्याचा अर्थ 'क्रीडा करणारांमध्ये श्रेष्ठ' (तत्रैव, पृ. २५४) असा केला आहे तोही योग्य नाही.

५४. रामाच्या वेळी त्रेतायुग चालू होते, तेव्हा द्वापरयुगाविषयी माहिती भविष्यकाळी रूप वापरून द्यायला हवी होती, पण तसे आढळत नाही (तस्मिन् द्वापरसंख्याते तपो वैश्यान् समाविशत् ७.६५.२१). फक्त कलियुगाला उद्देशून तेवढा भविष्यसूचक प्रयोग आढळतो (भविष्या शूद्रयोन्यां हि तपश्चर्या कलौ युगे ७.६५.२२).

५५. छांदोग्योपनिषद् ४. ४.

५६. पण कालिदासाने रघुवंशात (१५.५३) व भवभूतीने उत्तररामचरितात (२.११) सांगून टाकले आहे की राजाने देहदण्ड दिल्यामुळे शम्बूकाला सद्‌गती मिळाली.

५७. रामायणाच्या पहिल्या अध्यायात दिलेल्या संक्षिप्त रामायण वर्णनात म्हटलेच आहे की राम प्रजेला चातुर्वर्ण्याचे धर्म पाळायला लावील (चातुर्वर्ण्यं च लोकेऽस्मिन् स्वे स्वे धर्मे नियोक्ष्यति १.१.७५).

५८. २.१८.१८–२४; २.९७.८–१४; २.१००.७–१७; २.१०३.२–७; २.३०.१०–१२.

५९. ४.२५.९–१०.

६०. रामभक्तांना रामात दिसणारे गुण १.१.८–१८ ह्या श्लोकांत दिले आहेत. त्यात एकपत्नीव्रताचा उल्लेख नाही हे जरा आश्चर्यकारक आहे. श्री. जाधव यांनी ह्या गोष्टीकडे लक्ष वेधले आहे (तत्रैव, पृ. ३१९). रामाच्या एकपत्नीव्रताचा उल्लेख एका प्रक्षिप्त श्लोकात (७. App. 1 ६.३), अध्यात्मरामायणात (७.४.२७), आणि भागवतपुराणात (९.१०.५५) आढळतो.

चुकीची दुरुस्ती : १) पृ. ६, स्तंभ १, ओळ ५ : ११अ ह्या ऐवजी १३अ वाचावे.

२) पृ. ६, स्तंभ २, शेवटचा परिच्छेद (वालिवधासाठी रामाला दोष देणाऱ्यांत......) : कृपया हा परिच्छेद पृ. ७ वरील पहिल्या परिच्छेदानंतर (भासाच्या अभिषेक नाटकात...) वाचावा.

३) पृष्ठ ९, स्तंभ २, पहिला परिच्छेद, ओळ खालून दुसरी : 'मनोहराम्' ऐवजी 'मनोरमाम्' असे वाचावे.
ह्याच परिच्छेदाच्या अखेरच्या ओळीत दिलेला संदर्भ ६.१०३.२५ ऐवजी ६.१०३.२४ असा वाचावा.

४) पृष्ठ ९, स्तंभ २, परिच्छेद अखेरचा, ओळ वरून तिसरी : येथे दिलेला संदर्भ ६.१०१.२० ऐवजी ६.१०१.४० असा वाचावा.

५) पृष्ठ १४, स्तंभ १, परिच्छेद अखेरचा, ओळ खालून तिसरी 'धात्री धातकी गुडवारिभिः' हे सुटे सुटे छापले गेले आहे. ते 'धात्रीधातकीगुडवारिभिः' असे हवे.



सुटलेली कोडी*

— शास्त्रीजी, डॉ. आंबेडकरांच्या 'रिडल्स ऑफ हिंदुइझम'– 'हिंदू धर्मातील कोडी'– ह्या पुस्तकाच्या प्रकाशनामुळे महाराष्ट्रात वादळ निर्माण होईल अशी चिन्हे दिसत होती. पण सुदैवाने, सर्वांनी सामंजस्य दाखविल्यामुळे हे वादळ शमले. आंबेडकरांचे हे पुस्तक हिंदू धर्माच्या समीक्षेच्या दृष्टीने अत्यंत महत्त्वाचे असणार ह्यात शंका नाही. त्यांचा तसा अधिकार होता. ह्या समाजावर त्यांची खोल निष्ठा होती. समाजाचे विचार आणि आचरण सुधारावे अशी त्यांची तळमळ होती. समाजसुधारक, धर्मसुधारक म्हणून त्यांनी ही समीक्षा हाती घेतली असणार. तेव्हा ह्या समीक्षेकडे सर्वांनी ही मूलतः विधायक समीक्षा आहे अशा दृष्टीने, तटस्थपणे आणि गुणग्राहक वृत्तीने पाहिले पाहिजे. पण ह्याबरोबरच हेही उघड आहे की आंबेडकरांनी केलेल्या ह्या समीक्षेला काही मर्यादा आहेत. त्यांची अध्ययनशीलता प्रख्यात आहे. पण त्यांना संस्कृत भाषा येत नव्हती. तेव्हा त्यांना भाषांतरावर भिस्त ठेवावी लागत असे. दुसरी आणि कदाचित अधिक महत्त्वाची असलेली गोष्ट अशी की, इतर अनेक विषयांप्रमाणे भारतीय संस्कृतीचेही त्यांनी अध्ययन केलेले असले तरी सबंध आयुष्य एखाद्या विषयाच्या व्यासंगात आणि चिंतनात घालविलेल्या, त्या विषयात मुरलेल्या पंडिताला जसे त्याचे सूक्ष्म आणि खोल ज्ञान असते तसे आंबेडकरांना भारतीय संस्कृतीचे असणे शक्य नव्हते. उदा., रामकृष्ण गोपाळ भांडारकर किंवा पां. वा. काणे ह्यांचा जो अधिकार होता तो काही आंबेडकरांचा नव्हता.

आता तुमची विद्वत्ता भांडारकर–काणे ह्यांच्या पठडीतील आहे. वेद, इतिहास-पुराणे, दर्शने, धर्मशास्त्र ह्यांत तुम्ही मुरलेले आहात. शिवाय धर्मपरिवर्तनवादी प्राज्ञपाठशाळामंडळाचे प्रतिनिधी आणि नेते म्हणून महाराष्ट्र तुम्हाला ओळखतो. तेव्हा आंबेडकरांनी हिंदू धर्माच्या केलेल्या समीक्षेची समीक्षा करायला तुमच्यापेक्षा अधिक अधिकारी व योग्य व्यक्ती सुचणे कठीण आहे. तुम्ही ह्या समीक्षेकडे एक पंडित म्हणूनही पाहू शकता आणि एक समाजसुधारक म्हणूनही पाहू शकता. तेव्हा तिच्याविषयीचे तुमचे विचार तुम्ही मांडावे अशी विनंती आहे.

माझा पहिला प्रश्न असा, की आंबेडकरांना हिंदू धर्मात ही जी कोडी सापडली आहेत त्यांचे सर्वसाधारण स्वरूप काय आहे ? ही कोडी सोडविण्याची जबाबदारी त्यांनी हिंदू समाजावर सोपविली असेल. पण ज्यांना ते कोडी म्हणतात ती त्यांना कोडी ह्या स्वरूपात का दिसतात ?

— ह्या ग्रंथाविषयी– 'हिंदू धर्मातील कोडी' ह्या ग्रंथाच्या एकंदर स्वरूपाविषयी मी प्रथम थोडे बोलतो. हिंदू धर्माची आपण करीत असलेली समीक्षा शक्य तितकी व्यापक, सर्वांगीण व्हावी, हिंदू धर्माचे कोणतेही अंग, हिंदू संस्कृतीतील कोणताही महत्त्वाचा विषय राहून जाऊ नये म्हणून त्यांनी टिप्पणे सुरू केली. मॅक्सम्युलर, विल्सन, मूर ह्यांच्यापासूनच्या हिंदू संस्कृतीच्या पश्चिमी पंडितांच्या ग्रंथांचे अध्ययन त्यांनी केले. आणि त्यांना जे प्रश्न पडले त्यांच्यावरून त्यांची धारणा अशी झाली, की हिंदू धर्माच्या पाशातून हा समाज बाहेर पडला पाहिजे. त्याशिवाय त्याची प्रगती होणार नाही. आपली धार्मिक–सांस्कृतिक परंपरा परिपूर्ण, निर्दोष आहे असे जे समाधान त्याला आहे ते नाहीसे केले पाहिजे आणि त्याने नवीन गोष्टी स्वीकारल्या पाहिजेत, त्याच्यात मुळापासून बदल झाला पाहिजे. अशा मूलगामी दृष्टिकोणातून त्यांनी ही कोडी मांडलेली आहेत.

पण त्यांच्यातील अनेक कोडी आज सुटलेली आहेत किंवा सुटण्याच्या मार्गावर आहेत. गेल्या दोनशे वर्षांत हिंदू समाजाचे जे श्रेष्ठ धार्मिक, सामाजिक नेते आणि तत्त्वचिंतक होऊन गेले त्यांनी श्रुति–स्मृति–पुराणोक्त धर्माच्या पलीकडे जाऊन, नव्या युगाला अनुरूप अशी पावले टाकली आहेत हे आपल्या ध्यानात येईल. त्यांतून बरीचशी कोडी सुटली आहेत.

* डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांच्या 'रिडल्स ऑफ हिंदुइझम' ह्या पुस्तकाच्या संदर्भात संपादक, नवभारत ह्यांनी तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी ह्यांची घेतलेली मुलाखत.

अनुक्रमणिका

— अशा सुटलेल्या कोडयांची काही उदाहरणे देता ?

— उदा., जातिसिद्ध, म्हणजे जन्मसिद्ध चातुर्वर्ण्या-वर आधारलेली समाजरचना. अशी समाजरचना हिंदू समाज आता मानीत नाही. आज जो हिंदू कायदा आहे त्याच्याप्रमाणे कोणत्याही दोन जातींच्या व्यक्तींनी केलेला विवाह कायदेशीर म्हणून मान्य झाला आहे. वैवाहिक आणि कौटुंबिक संबंधांविषयीचे स्मृतींवर आधारलेले धर्मशास्त्र आज टाकून देण्यात आले आहे. तेव्हा हे कोडे राहिलेले नाही. ते सुटले आहे.

दुसरी गोष्ट वेद हे धर्मग्रंथ अपौरूषेय आहेत आणि निर्दोष, परिपूर्ण आहेत, सर्व सत्यं त्यांच्यात ग्रथित आहेत ही जी श्रद्धा होती तिला एका अर्थाने संभाळले आहे आणि एका अर्थाने टाकले आहे. टाकले आहे कसे ? तर टिळकांसारखे वेदान्ती, राजकीय द्रष्टे आणि नेते, जे हिंदू परंपरेचे समर्थक म्हणून मानले जातात ते 'धि आर्क्टिक होम इन धि वेदाज्' हा ग्रंथ लिहितात. म्हणजे ते वेद कुठे निर्माण झाले ह्याचा शोध घेतात. म्हणजे वेद अपौरुषेय आहेत असे ते मानीत नाहीत. आर्य ही प्राचीन काळातली जी एक जमात होती त्या जमातीने रचलेले साहित्य म्हणून ते वेदाकडे पाहतात.

पण ह्या ग्रंथांना एवढे महत्त्व देण्याचे कारण काय हा प्रश्न उपस्थित होतो. आंबेडकरांनीही 'वेदाचे सार तरी काय आहे ?' असा प्रश्न विचारला आहे. आता पहिला मुद्दा असा, की मानवजातीचा प्राचीन असा विचारसंग्रह लिखित स्वरूपात ऋग्वेदाच्या रूपानेच मिळतो. आंबेडकर म्हणतात की ऋग्वेदामध्ये तात्त्विक दृष्टीने महत्त्वाचे असे काहीच नाही. ऋग्वेदात विश्वा-कडे कसे पाहिले आहे ? ह्या विश्वात ज्या शक्ती आहेत त्या दिव्य शक्ती आहेत ह्या भावनेने वैदिक ऋषींनी विश्वाकडे पाहिले आहे. ही भव्य भावना आहे. आपण सर्व ह्या दिव्य शक्तींच्या प्रपंचाचे भाग आहोत. ह्या दिव्य शक्तींचा आणि आपला घनिष्ठ संबंध आहे.— हा जो तारकागणांचा प्रचंड पसारा आहे तो आपला पिता आहे— द्यौष्पिता— पृथ्वी आपली माता आहे, हे विश्व एक कुटुंब आहे, पित्याच्या छत्राखाली, मातेच्या मांडी-वर सर्व प्राणिमात्र आहेत, मनुष्य आहे, हा जो विश्वा-विषयीचा उच्च दर्जाचा विश्वास आहे तो ऋग्वेदा-पासून जसा मिळतो तसा इतर कशापासून मिळणार नाही.

तसेच पाहा— तत्त्वज्ञान हे मौलिक प्रश्न उपस्थित झाल्याशिवाय निर्माण होऊ शकत नाही. ऋग्वेदामध्ये हे विश्व म्हणजे एक महान प्रासाद आहे, 'किंस्वित् वनम् क उ स वृक्ष आस यतो द्यावा पृथिवी निष्टतक्षुः।' द्यूलोक आणि पृथ्वी हा जो प्रासाद तासलेल्या लाकडां-पासून बनविला आहे, ती लाकडे कोणत्या वनापासून आणली होती ? तत्त्वज्ञानातले प्रश्न उपस्थित करण्यात आले आहेत. तो कोण देव ज्याला आम्ही अर्पण करीत आहोत, त्याचे नाव काय आहे, तो जो प्रजापती विश्वाचा स्वामी आहे तो कोण ?' 'कस्मै देवाय हविषा विधेम ?' असे सबंध सूक्त आहे,— ऋचांचे. कोणत्या देवाला आम्ही हे हवन करीत आहोत, हे विश्व त्याने कसे निर्माण केले, ही प्राणिसृष्टी कशी छान जगते आहे, वगैरे विचार त्यात मांडले आहेत. आणि 'तो कोण ?' ह्या प्रश्नात, त्याच्या स्वरूपाचे विवरण करणे माण-साच्या सामर्थ्याच्या पलीकडचे आहे असे सूचित आहे. आधुनिक पश्चिमी पंडित, ज्यांनी कान्ट-हेगेल पचविलेले आहेत— उदा., मॅक्सम्यूलर; त्याने कान्टच्या 'क्रिटिक ऑफ प्युअर रीझन'चे भाषांतर केले आहे— ते नासदीय सूक्ताने चकित होतात. 'विश्व प्रारंभी कसे होते, होते की नव्हते, होते तर त्याचे स्वरूप काय होते, हे सगळे अंधाराने, म्हणजे अज्ञानाने झाकले गेले आहे' असे नासदीय सूक्तात म्हटले आहे. अशी सूक्ते पाहिली म्हणजे असे वाटते की ह्याची नीट चर्चा जर बाबा-साहेबांपुढे झाली असती तर त्यांनी ऋग्वेदात काही सार आहे हे मान्य केले असते.

त्यांना एक प्रश्न आहे की ऋग्वेद बहुदेवतावादी आहे की एकदेवतावादी आहे ? आता असे आहे की एकदेवतावादात बहुदेवतावाद येऊ शकतो. असे ऋग्वेदा-तच म्हटले आहे. पहिल्या मंडलामध्ये ६४ व्या सूक्तात 'एकं सद् विप्राः बहुधा वदन्ति' हे वचन आले आहे. सत् एकच आहे पण त्याचे वर्णन विप्र, म्हणजे शहाणे लोक निरनिराळ्या रूपांनी करतात. म्हणजे सर्व धर्मांना हिंदू धर्माच्या पोटात घेणारा विचार ऋग्वेदकाळातच झाला होता. बाबासाहेब म्हणतात 'हा chaos आहे.' हा chaos नाही तर सर्वसंग्रह आहे आणि हा सर्व-संग्रह विशिष्ट तत्त्वांच्या आधारे केला आहे. तेव्हा हे कोडेही सुटलेले आहे.

— शास्त्रीजी, मघाशी तुम्ही म्हणाला की ह्या समीक्षेत काही न्यून राहू नये म्हणून बाबासाहेबांनी





काळजीपूर्वक टिप्पणे केली होती. प्रश्न असा उपस्थित होतो की ह्या टिप्पणांवर योग्य प्रकारे संस्करण झाले आहे का ? हा ग्रंथ व्यवस्थित स्वरूपात प्रकाशित झाला आहे का ?

— नाही. ह्या टिप्पणात अनेक दोष राहिले आहेत. उदा., त्यांनी अनेक ठिकाणी ब्रह्मसूत्रांचा निर्देश केला आहे. उदा., 'ब्रह्मसूत्र, ९', 'ब्रह्मसूत्र, १०' अशा-प्रकारे संदर्भ दिले आहेत. पण असे संदर्भ देता येणार नाहीत. ब्रह्मसूत्राचे चार अध्याय आहेत, प्रत्येक अध्यायाचे चार पाद आहेत आणि प्रत्येक पादातील सूत्रांचे क्रमांक आहेत. तेव्हा संदर्भ ह्या पद्धतीने दिले पाहिजेत. 'ब्रह्मसूत्र ९' म्हणजे काय असू शकेल? १६ पाद आहेत. तेव्हा '९' हा सूत्रक्रमांक १६ वेळा आलेला आहे. अध्याय व पाद देऊन मग सूत्रक्रमांकाकडे आले पाहिजे.

दुसरी गोष्ट पहा. ज्यांच्यावरून ह्या कोडयांपासून प्रथम वावटळ सुरू झाली ती म्हणजे राम आणि कृष्ण ह्यांच्याविषयीची विधाने. ह्या संदर्भात पाहा. दशरथाला संतती होत नव्हती. म्हणून त्याने ऋष्यशृंग मुनीकडून पुत्रकामेष्टि यज्ञ करविला ही वाल्मीकी रामायणातील कथा. पण 'रिडल्स'मध्ये 'ऋष्यशृंग' हे नावच सापडत नाही. फक्त शृंग मुनी सापडतो. 'रिडल्स'मध्ये दशरथाच्या राण्यांना पिंड देण्यात आले होते असे म्हटले आहे. पिंड नव्हे तर पायस देण्यात आला होता. म्हणजे एकप्रकारची खीर दिली होती. 'अयोध्या' म्हणजे आधुनिक वाराणसी असे विधान आहे. अयोध्या वाराणसीहून वेगळी आहे. (सध्या तेथे रामजन्मभूमी-बाबरी मशिद हा वाद आहे.) रामाला बारा वर्षे वनवासात पाठविले असे ह्या पुस्तकात सांगितले आहे. बारा नव्हे, चवदा वर्षे. रावणाने सीतेला राजवाडयात ठेवले असे म्हटले आहे. रावणाने सीतेला अशोकवनात ठेवले होते. असे, मूळच्या ग्रंथात जे सांगितले आहे त्याच्याशी विसंगत असलेले असे अनेक संदर्भ ह्या पुस्तकात देण्यात आले आहेत. ह्या टिप्पणांपासून मुद्रणप्रत नीट तयार करण्यात आली असती तर ह्या चुका राहिल्या नसत्या.

अशा चुका फार राहिल्या आहेत. मी ज्यांचा निर्देश आतापर्यंत केला त्या सर्वसाधारण सुशिक्षित माणसाच्या सहजपणे ध्यानात येतील अशा आहेत. पण पुढील विधान पहा. मैत्रायिणी संहिता आणि काठक संहिता यांचा शुक्लयजुर्वेदाच्या संहिता म्हणून निर्देश करण्यात आला आहे. त्या वास्तविक कृष्णयजुर्वेदाच्या आहेत. ही चूक सर्वसाधारण लोकांच्या ध्यानात येणार नाही. अशा अनेक चुका आहेत.

— ह्याचा एक अर्थ असा की ह्या पुस्तकांची मुद्रणप्रत पुरेशा काळजीने करण्यात आली नाही. दुसरा अर्थ असा की स्वतः बाबासाहेबांनी मुद्रणप्रत तयार केली असती तर आज ज्या स्वरूपात हे पुस्तक लोकांपुढे आले आहे त्या स्वरूपात ते आले नसते. त्यात बहुधा अनेक बदल झाले असते.

— होय. उदा., बाबासाहेबांनी असे म्हटले आहे की पुराणांना जेव्हा महत्त्व देण्यात येते तेव्हा श्रुतींना डावलण्यात येते. आता असे आहे की पुराणात जे विषय आहेत तो हा जो मूर्तिपूजक असा हिंदू समाजाचा मोठा भाग आहे त्याच्या मूर्ती, तीर्थयात्रा, व्रते, इत्यादी, त्यांच्याशी संबंधित आहेत. तेथे वेद प्रस्तुत नाहीत. ह्या विशिष्ट संदर्भात पुराणांना महत्त्व आहे. पण ह्याचा अर्थ पुराणे मानली की वेद टाकले असा होत नाही. येथे विषयभेद आहे. ह्याचे आणखी एक उदाहरण. उपनिषदांनी वेदांची निंदा केली आहे असे ह्या पुस्तकात म्हटले आहे. उदा., मुण्डकोपनिषदात. निंदा वेदांची नाही तर वेदातील यज्ञसंस्थेची. जेव्हा ज्ञानाला महत्त्व येते तेव्हा यज्ञांचा अधिक्षेप होतो. ह्या संदर्भात पूर्वमीमांसेचा एक नियम ध्यानात घेणे फायद्याचे ठरेल. 'न हि निन्दा निन्द्यं निन्दितुं प्रवर्तते किन्तु श्रक्तं स्तोतुम् ।' ज्ञान महत्त्वाचे आहे हे सांगण्याकरिता, कर्म महत्त्वाचे नाही हे सांगतात व म्हणून कर्माची म्हणजे यज्ञाची निंदा केलेली आहे. शिवाय त्याच्यात तारतम्य आहे. द्रव्य-यज्ञापेक्षा ज्ञानयज्ञ श्रेष्ठ आहे असा अधिकारभेद आहे.

धार्मिक ग्रंथांचा अर्थ लावण्यासाठी त्या, त्या धर्मात एक विशिष्ट पद्धत घालून दिलेली असते. हिंदु धर्माच्या बाबतीत ही पद्धत स्पष्ट आहे. ती म्हणजे मीमांसेची पद्धत. ही पूर्वमीमांसेने स्पष्ट केलेली पद्धत होय. ती सर्वमान्य आहे. ह्या पद्धतीतील एक धाटणी म्हणजे त्या, त्या प्रकरणातील विषयांचे महत्त्व ठसविण्यासाठी इतर प्रकरणांतील विषयांचे महत्त्व कमी लेखण्यात येते. पण ही जी धाटणी आहे तिला महत्त्व नाही हा निर्णय मीमांसेतच करण्यात आला आहे. तेव्हा आंबेडकरांना हे जे कोडे पडले आहे ते पूर्वमीमांसेचा सूत्रकार जो जैमिनी त्याने सोडविले आहे. जैमिनी

आणि बादरायण (ब्रह्मसूत्रकर्ता) ह्यांनी जी कोडी सोडविली आहेत ती आंबेडकरांना दिसली. पण ती सुटलेली आहेत.

तेव्हा माझे म्हणणे असे की बरीचशी कोडी पूर्वीच सोडविली होती आणि गेल्या दीडशे वर्षांत हिंदूंच्या वरिष्ठ, सर्वसामान्य नेत्यांनी इतर काही महत्त्वाची कोडीही सोडविली आहेत. मी मघाशी म्हटल्याप्रमाणे मन्वादी स्मृतींतील सर्व कौटुंबिक कायदे नव्या हिंदू कायद्याने झुगारून दिले आहेत. आजच्या आपल्या राज्यघटनेप्रमाणे अस्पृश्यता रद्द करण्यात आली आहे. पण अस्पृश्यता स्मृतींमध्ये आहे.

हिंदू धर्म जो वेळोवेळी बदलत गेला त्यामुळे तो सनातन आहे. बाबासाहेब प्रस्तावनेत म्हणतात की हिंदू धर्म सनातन आहे असा दावा करण्यात येतो पण तो सनातन कुठे आहे ? तो सारखा बदलत गेला आहे. माझे म्हणणे असे आहे की तो बदलत गेला आहे म्हणूनच तो सनातन राहिला आहे. वेदातले देव टाकले आणि नवीन देव घेतले असे बाबासाहेबांचे म्हणणे आहे. ते बरोबर आहे. ह्याच्या मागे इतिहास आहे. आणि तिच्या ह्या परिवर्तनशीलतेमुळे ही परंपरा टिकून राहिली आहे. ख्रिस्ती धर्मामुळे पूर्वीचा जो रोमन धर्म होता तो टाकून देण्यात आला. जर हिंदू धर्माचा संस्कार ख्रिस्ती धर्मावर असता तर त्याने रोमन धर्म पोटात घेतला असता. आणि ग्रीकांचा धर्मही पोटात घेतला असता. पण हिंदू धर्मामध्ये वेदकाळापासूनच असा दृष्टिकोण होता की ज्या, ज्या उपासना माणसे श्रद्धेने चालवितात त्या उपासना आणि त्यांच्यामागच्या श्रद्धा आपापल्या पातळीवर प्रमाण आहेत. आपल्या उपासना-पद्धतीहून भिन्न असलेल्या उपासनापद्धतींच्या मागच्या श्रद्धा हाणून पाडायच्या टाळीत. त्या आपोआप बदलत, अधिक सात्त्विक होत गेल्या तर ह्या बदलांचे स्वागत करायचे. हिंदूंच्या श्रद्धा वेळोवेळी बदलत गेल्यामुळे हिंदू धर्माच्या ठिकाणी 'सनातनता' आहे. म्हणजे ह्या धार्मिक परंपरेचा प्रारंभ कधी झाला हे सांगता येत नाही इतकी ती प्राचीन आहे आणि ती अजून टिकून आहे. तेव्हा आपल्या इतिहासाची वास्तव जाण पोटात ठेवून हा धर्म सनातन राहिला आहे.

— शास्त्रीजी, तुम्ही मघाशी अधिकारभेदाचा निर्देश केला. अधिकारभेदाची संकल्पना मानवी समतेच्या तत्त्वाशी विसंगत ठरू शकेल. पण वेगवेगळी माणसे जशी प्रत्यक्षात आहेत तशी घेतली तर अधिकारभेद स्वीकारणे योग्य आहे असेही वाटते. ह्या विसंगतीमधून असा मार्ग काढता येईल : जरी प्रारंभी तुमचा अधिकार कनिष्ठ असला तरी तुम्ही जर स्वतःची नैतिक व आध्यात्मिक उन्नती साधली तर तुम्हाला श्रेष्ठ अधिकार प्राप्त होतो आणि अशी उन्नती साधणे प्रत्येक व्यक्तीच्या हातात असते.

— हे तत्त्व हिंदू धर्माला मान्य आहे. त्याला नाव दिले आहे 'तपःप्रभाव'. तुम्ही जर परिश्रमाने अशी स्वतःची प्रगती केली तर तुमचा अधिकारही वाढत जातो.

— आणि मग तुमची श्रद्धाही अधिकाधिक उन्नत होत जाते.

— होय. ती अधिकाधिक सात्त्विक बनत जाते. आणि मग उच्च दर्जाचे तात्त्विक चिंतन जिच्यात सामावलेले असते अशी उपासनापद्धती तुम्ही स्वीकारता. उदा., मूर्तिपूजा आणि मानसपूजा किंवा तीर्थयात्रा आणि ध्यानधारणा ह्यांतील भेद घ्या. मी जेथे बसलो आहे तेथेच देव आहे, तेथेच विठ्ठल आहे, मग पंढरीला जायची जरुरी काय असे संत विचारतात. अशा स्वरूपाचे उच्च दर्जाचे धर्मचिंतन ज्याला साधले आहे तो मूर्तिपूजा सोडून देतो. आणि ही आध्यात्मिक पायरी ह्याच जन्मात गाठता येते.

— मग ह्या तुमच्या विवेचनातून हिंदू कुणाला म्हणावे ह्या प्रश्नावर प्रकाश पडतो का ? बाबासाहेबांचे म्हणणे असे आहे की, मुसलमान कुणाला म्हणावे, ख्रिस्ती कुणाला म्हणावे ह्याची स्पष्ट उत्तरे आहेत. हिंदू कुणाला म्हणावे ह्याचे स्पष्ट उत्तर नाही. उदा., हिंदू असण्यासाठी वेदांचे प्रामाण्य मानणे आवश्यक आहे का ?

— त्याचे असे आहे की श्रोतव्य आणि श्रुत ह्यांच्यापलीकडे तो जातो. कोण ? ज्याची सर्व आसक्ती संपलेली आहे असा निर्लेप बुद्धीचा माणूस श्रुतींच्या, वेदांच्या पलीकडे जातो असे हिंदू धर्मच सांगतो.

— बरे ! पुराणे मानली पाहिजेत का ?

— एक गृहीतकृत्य असे आहे की फक्त श्रुती हेच प्रमाण आहे. बाकी सर्व श्रुतीचे अनुवादक आहेत.





स्मृती म्हणजे वेदातल्याच स्मरलेल्या गोष्टी. आणि पुराणांना स्मृतित्व आहे. पुराणे ह्या स्मृतीच आहेत. तेव्हा दोनच प्रमाणे श्रुति व श्रुतींना अनुसरणाऱ्या स्मृति.

— शास्त्रीजी, तुम्ही मघाशी जो एक मुद्दा मांडला त्याला धरून हा प्रश्न विचारतो. धार्मिक ग्रंथांचा अर्थ लावण्याची मीमांसेची एक विशिष्ट पद्धत आहे असे तुम्ही म्हणाला. आता 'रिडल्स' मुळे जी वावटळ उठत होती तिचा काहीसा संबंध रामकथेशी पोचतो. रामाच्या चरित्राचे बाबासाहेबांनी जे विश्लेषण केले ते काही जणांना खटकले. मीमांसापद्धतीने तुम्ही रामकथेकडे कसे पाहाल ?

— रामकथा वाल्मीकीरामायणात आली आहे आणि वाल्मीकीरामायण हे केवळ महाकाव्य आहे. आणि राम हा विष्णूचा किंवा परब्रह्माचा अवतार आहे ह्या दृष्टीने काही रामायणे रचण्यात आली आहेत. उदा., आनंदरामायण, अद्भुतरामायण, इ. ही पुराणे आहेत. तेव्हा रामायणा–रामायणांत फरक आहे. राम हा विष्णूचा अवतार आहे हे जे वाल्मीकीरामायणात आले आहे तो प्रक्षेप आहे. हे आधुनिक चिकित्सक पद्धतीमुळे स्पष्ट झाले आहे. पश्चिमी आणि भारतीय संशोधकांनी रामायणात प्रक्षिप्त भाग कोणते आहेत, मूळ ग्रंथ कोणता, कोणती भर पडली, सुसंगत भर कोणती ह्याची उत्तम मीमांसा केली आहे. मूळचे वाल्मीकीचे रामायण आहे. ते एक उत्कृष्ट, अद्भुतभव्य असे काव्य आहे. काव्यरचनेची जी अलंकारयुक्त, सुंदर शैली संस्कृतमध्ये विकसित झाली तिची मुळे तुम्हाला वेदांपर्यंत नेता येतात पण ह्या शैलीचे उत्कृष्ट, सुसंगत, सर्व रसांनी पूर्ण असे पहिले बांधीव उदाहरण म्हणजे वाल्मीकीरामायण. त्याची संख्या २४००० आहे. बालकांड आणि उत्तरकांड हे प्रक्षेप आहेत हे स्पष्ट दिसते. उदा., रामायणात दोनदा विषयानुक्रमणिका आली आहे. एकीत उत्तरकांडाचा निर्देशच नाही. बालकांडात जे अनेक विषय आले आहेत त्यांचा रामकथेशी अर्थाअर्थी काही संबंध नाही. तेव्हा अयोध्याकांडापासून युद्धकांडापर्यंतची पाच कांडे हेच मूळचे रामायण. त्यात वाल्मीकीच्या भव्य प्रतिभेचे रूप स्पष्टपणे प्रतिबिंबित झाले आहे आणि त्याचा प्रभाव दोन हजार वर्षे टिकून आहे. रामायणाचे उत्सव करतात. इण्डोनेशिया हे मुसलमान राष्ट्र आहे. तेथे रामायणाचा उत्सव होतो. तेथे रामायणाचे अध्ययन होते. व्हिएतनाम, ब्रह्मदेश, सयाम ह्या देशांतही रामायणाचा उत्सव होतो. तेव्हा गेली दोन हजार वर्षे रामायण हे जागतिक साहित्यात श्रेष्ठ स्थान व्यापून आहे. पण 'रिडल्स'मध्ये बाबासाहेबांनी ह्या एकंदर वस्तुस्थितीला स्पर्श केलेला नाही.

रामाने वालीवध ज्या पद्धतीने केला त्याच्याविषयीची खंत प्राचीन काळापासून व्यक्त झालेली आहे. रामायणामध्येच दोन सर्गांची भर घालण्यात आली आहे आणि त्यात 'तुझे वर्तन अनैतिक आहे' असा वाली रामावर आरोप करतो आणि राम ह्या आरोपाला चुकीचे उत्तर देतो असे दाखविले आहे. तेव्हा रामाच्या चरित्रावर प्राचीन काळापासून भारतात टीका होत आली आहे आणि हिंदूंनी ही टीका मान्य केली आहे.

— मग प्रश्न असा उपस्थित होतो– आणि हा बाबासाहेबांचा प्रश्न असणार– की प्रत्यक्षात लोक रामाला देव मानतात, त्याची पूजा–उपासना करतात, त्याची मंदिरे बांधतात. ज्याचे चरित्र असे सदोष आहे तो तुमचा देव कसा होऊ शकतो ? तुमची देवाविषयीची कल्पना तरी काय आहे ? तुम्ही म्हणता, आणि ते योग्य आहे, की हिंदूंनीच रामावरील टीका प्राचीन काळापासून मान्य केली आहे. वालीवध हे अयोग्य कृत्य होते, ते क्षात्रधर्मात बसत नाही, इत्यादी. मग हिंदूंनी त्याला देव कसे मानले ? हिंदूंची देवाविषयीची कल्पना काय असेल हे बाबासाहेबांपुढील कोडे असणार. ह्याचे काय उत्तर आहे ?

— ही कल्पना अशी आहे की राम हा 'लीलाविग्रहधारी' आहे. लीला म्हणजे नाटक. अवतार हे ईश्वराचे नाटक आहे. ते खरे नाही. हा जो राम आम्ही भजतो आणि पूजतो ते परमेश्वराचे मूळचे सत्यस्वरूप आहे. आणि रामचरित्र ही केवळ लीला आहे, नाटक आहे.

— शास्त्रीजी, तुम्ही मघाशी हिंदूंचे धार्मिक तत्त्वज्ञान म्हणून जे सांगितले त्याच्याशी ह्या कल्पना जुळवून घेता येतील. राम ही एखाद्याची कौटुंबिक देवता असेल. तो रामाची, म्हणजे रामायणात रामाच्या ज्या सर्व कृत्यांचे वर्णन केले आहे ते ज्याचे चरित्र आहे अशा





रामाची उपासना करतो. राम ही विशिष्ट व्यक्ती हेच त्याचे आराध्यदैवत असते. पुढे त्याची श्रद्धा जेव्हा उन्नत होते तेव्हा तो परमेश्वराची, त्याच्या सत्य, पर्याप्त स्वरूपात उपासना करतो. परमेश्वराला तो राम म्हणतो. पण ह्या आराध्य रामाचे एक विशिष्ट व्यक्ती हे स्वरूप राहिलेले नसते. तेव्हा मूळच्या रामाचे जे चरित्र आहे ते ह्या दुसऱ्या रामापासून– परमेश्वराच्या खऱ्या स्वरूपापासून– गळून पडलेले असते. पण ते रामाचे चरित्र असतेच. तेव्हा (मूळच्या) रामाचे चरित्र ही रामाची– परमेश्वराची– गूढ लीला आहे, ते नाटक आहे, परमेश्वराचे शुद्ध स्वरूप त्यात व्यक्त होत नाही असे मानावे लागते. उपासनेचा जो विषय असतो त्याचे स्वरूप अधिकारभेदाप्रमाणे बदलत जाते असा हा दृष्टिकोण आहे.

— तुम्ही हा जो दृष्टिकोण मांडला तो भगवद्‌गीतेत स्पष्ट झाला आहे.

'अव्यक्तं व्यक्तिमापन्नं मन्यन्ते मामबुद्धयः ।
परं भावमजानन्तो ममाव्ययमनुत्तमम् ॥'

म्हणजे माझे जे अंतिम सत्यस्वरूप आहे (परं भावम्) ते न जाणणारे मी व्यक्तिरूप धारण करतो असे मानतात. त्यांना खरे ज्ञान नाही. ते 'अबुद्ध' आहेत. खरे ज्ञान हे की मी अंतिम सत्य आहे आणि अव्यक्त आहे. हा सिद्धान्त भगवद्‌गीतेत सांगितला आहे. श्रीकृष्ण स्वतः अवतार मानला जातो. पण तोच सांगतो की अवतार हे जे माझे रूप आहे, तेवढेच जे जाणतात त्यांना खरे ज्ञान नाही. परभाव, अंतिम, श्रेष्ठ सत्य हे दूरचे आहे.

— बरोबर आहे. श्रीकृष्ण जर घेतला तर त्यात केवढी गुंतागुंत आहे! श्रीकृष्ण स्वतःचा परमतत्त्व असा उल्लेख करतो. शिवाय त्याचे लौकिक चरित्रही आहे. ह्या दोहोत मेळ घालायची एक रीत होती आणि ती 'लीला' ह्या संकल्पनेवर आधारलेली होती.

दुसऱ्या एका गोष्टीचा मला निर्देश करायचा आहे. हिंदू धर्म हा नैसर्गिक, ऐतिहासिक असा धर्म आहे. जसे ग्रीक किंवा रोमन धर्म होते. ह्या स्वरूपाचा दुसरा एकच धर्म जगात उरलेला मला दिसतो आहे. तो म्हणजे यहुदी धर्म. पण ह्या दोहोत मला एक फरक दिसतो. यहुदी धर्माने स्वतःचे स्वरूप स्थिर राखले आहे. हिंदू धर्माचे स्वरूप, अनेक जातींच्या धर्मपंथांमध्ये देवाणघेवाण होऊन, त्यांचे सैलपणे एकीकरण होऊन त्याला प्राप्त झाले आहे. तुम्ही म्हणता त्याप्रमाणे हिंदू धर्म हा अनेक धर्मांचा संघ आहे. त्याच्या विकासाचे दुसरे महत्त्वाचे अंग असे की त्याच्यात एक उन्नत आध्यात्मिक तत्त्वज्ञान रचण्यात आले आणि त्याचा प्रभाव सर्व पंथांवर पडला.

प्राचीन काळात 'मिथ्स'ना, मिथ्यकथांना आज आहे त्यापेक्षा कितीतरी अधिक महत्त्व होते ...

— बरोबर आहे. मिथ्स किंवा पुराणकथा आणि धार्मिक विधी, उत्सव यांचा संबंध आहे. आणि त्याची मनुष्याला गरज आहे. ती अपरिहार्य गरज नाही. पण गरज आहे. तुम्ही नाटक-तमाशाला गेला नाही तर काही बिघडत नाही. पण माणसाला नाटक-तमाशाची गरज आहे. तसेच हे आहे. उत्सव, पूजाअर्चा ह्यांची धार्मिक उपासनेत माणसाला गरज असते. अर्थात हे धार्मिक जीवनाचे बरेचसे बाह्य आणि कनिष्ठ असे अंग आहे. धार्मिक विधी, उत्सव ह्यांचे सतत उन्नयन करीत राहिले पाहिजे. श्रद्धा जसजशी अधिक सात्त्विक बनत जाते तसतसे तिचे हे बाह्य आविष्कारही अधिक सात्त्विक बनत जातात.

बाबासाहेबांनी आणखी एका कोड्याची चर्चा केली आहे. ब्रह्मचर्य आणि गृहस्थाश्रम हे ठीक आहेत असे ते म्हणतात पण वानप्रस्थाश्रम आणि संन्यास हे कशासाठी असा प्रश्न ते उपस्थित करतात. सामाजिक सेवेला ह्या दोन आश्रमांत काही स्थान नाही. वानप्रस्थाश्रमात तुम्ही एकटेपणे राहायचे असते. बायकोला सोबत घेऊन जा अगर जाऊ नका. आणि तुम्ही शेतीवर अवलंबून राहायचे नसते, किंवा गावातील उद्योगधंद्यांवर अवलंबून राहायचे नसते. तुम्ही रानात झोपडी बांधून राहता. समाजाला तुमचा उपयोग काय असा प्रश्न आहे.

दुसरा प्रश्न असा की वानप्रस्थाश्रमापासून संन्यास वेगळा का काढला? संन्याशाला घर नाही, झोपडी नाही, निवास नाही, असा अनिकेत आश्रम का काढला?

ह्याचे उत्तर असे आहे की हे जे विषयांच्या राशीने भरलेले ऐहिक जग आहे त्याच्यापासून अलिप्तता, विरक्तीचा भाव प्राप्त करून घेण्यासाठी आणि त्याच्यात जे अत्युच्च दर्जाचे समाधान आहे ते मिळविण्यासाठी जी साधकावस्था असते ती म्हणजे वानप्रस्थाश्रम. आणि चित्ताची ही अवस्था प्रत्यक्ष अनुभवायची ती म्हणजे

संन्यासाश्रम. वानप्रस्थाश्रम आणि संन्यासाश्रम ह्यांच्यामधील संबंध म्हणजे साधकावस्था व सिद्धावस्था ह्यांच्यामधील संबंध. बाबासाहेबांचा मुद्दा असा की माणूस जेव्हा वयामुळे दुर्बल झालेला असतो तेव्हा त्याच्यासाठी ह्या आश्रमांची व्यवस्था का करावी ? ह्या आक्षेपामध्ये काही तथ्य आहे यात शंका नाही. तरीपण असे पाहा की ह्या संस्था ह्या देशामध्ये युगानुयुगे टिकल्या आहेत. तेव्हा त्यांच्यामध्ये काही अर्थ असला पाहिजे असे प्रथमदर्शनी म्हणता येईल. मला असे वाटते की ह्या संस्था मनुष्याच्या एका खोल गरजेला प्रतिसाद देऊन तिचे समाधान करतात. ही गरज म्हणजे ह्या जगाच्या मानसिक बंधनातून स्वतःची सुटका करून घेण्याची गरज. ह्या मुद्द्याकडे बाबासाहेबांनी पुरेसे लक्ष दिले नाही असे मला वाटते.

— बुद्धानेही संन्यासमार्ग स्वीकारला, नाही का ?

— होय, भगवान बुद्ध तर श्रवणच होता. त्याने गृहस्थाश्रम सोडला ही केवळ एक कल्पित कथा आहे असे मानणे योग्य होणार नाही. गृहस्थाश्रम सोडल्यानंतर साक्षात्कार होईपर्यंत बुद्धाने काही उपासना केल्या. तो त्याचा वानप्रस्थाश्रम. आणि साक्षात्कार झाल्यानंतरचे त्याचे जीवन हा त्याचा संन्यासाश्रम. असे त्याचे रूप आहे. बुद्धाच्या जीवनात चारी आश्रम व्यवस्थित आहेत.

— आणखी एक प्रश्न असा : ब्राह्मणांनी ह्यांतील काही कोडी मुद्दाम आपल्या स्वार्थासाठी, लोकांना आपल्या अंकित करून ठेवण्यासाठी रचलेली आहेत असे अनेक मानतात. उदा., जोतिराव फुल्यांनी असे मांडले आहे. तुम्हाला ह्या आरोपात किती तथ्य आढळते ?

— ब्राह्मण हे लोकांचे साधन आहे. म्हणजे असे, की जी समाजव्यवस्था असते तिच्या वैधतेचे, लेजिटिमसीचे, संरक्षण करणारा पुरोहितवर्ग ही सामाजिक गरज असते. जातिसंस्था आणि तिच्यात ब्राह्मणांना असलेले स्थान ही ह्या समाजाचीच गरज होती. इथली उच्चनीच व्यवस्था एका अर्थाने लादलेली नाही, एका अर्थाने लादलेली आहे. उच्चनीच अवस्था नाही अशी समाजव्यवस्था कल्पिता येते, दाखविता येत नाही. जगाच्या इतिहासात अशी स्थिती निर्दिष्ट नाही. आजच्या जगात ती कुठे दिसत नाही. सामाजिक शक्ती समाजव्यवस्था निर्माण करतात. आणि प्रचलित समाजव्यवस्था लोकांनी व्यवस्थितपणे बुद्धिपूर्वक सांभाळावी ह्यासाठी पुरोहितवर्गाची गरज असते. ही सामाजिक गरज असते. भारतातील ब्राह्मण पुरोहितवर्गाने स्वतःला एकंदर समाजावर लादलेले नाही. समाजाने त्याला लादून घेतले. समाजाला पाहिजे होता म्हणून. पुरोहितवर्ग जो लादला गेला तो दमनावाचून, दंडावाचून, शारीरिक इजा न करता लादला गेला. ह्याचे कारण समाजाला, सर्वांना त्याची गरज होती. म्हणून इथली पुरोहितसंस्था आणि जातिसंस्था इथला जो फार महत्त्वाचा असा प्रभावी सामाजिक वर्ग आहे त्याने टिकविली आहे. म्हणजे यजमानाने पुरोहित टिकविला आहे. अर्थात पुरोहिताला टिकवायचे तर त्याची प्रतिष्ठा, सामाजिक वजन सांभाळावे लागते. उदा., प्रौढ स्त्रिया सुनांना सासू-सासऱ्यांना नमस्कार करायला लावतात. ह्या प्रौढ स्त्रियाही स्वतः सुना असतात किंवा एके काळी होत्या. पण वडिलांचा आदर करण्याची व्यवस्था त्यांना टिकवून धरायची असते. जातिसंस्था, तिच्यातील उच्चनीच भाव धरून, ही एक व्यवस्था आहे. आणि तिला मानसिक पाठबळ देण्यासाठी पुरोहितवर्ग आवश्यक आहे. तेव्हा जोतिराव फुले आणि निष्ठेने त्यांचा वारसा सांगणारे बाबासाहेब यांचा जो दृष्टिकोण आहे तो त्यांच्या अनुयायांना तपासून पाहावा लागेल. नाहीतर सामाजिक वास्तवाचा अर्थच कळणार नाही. हे कसे काय घडले ? लहानसा, निःशस्त्र ब्राह्मण पुरोहितवर्ग वाटेल ते अनिष्ट लादतो आहे आणि बाकीचे सर्वजण ते निमूटपणे मान्य करीत आहेत ? असे मानले तर दोन विवेकशून्य गृहीते स्वीकारावी लागतात. एक असे की सबंध समाज पुरोहितवर्गापुढे दुबळा होता. दुसरे असे की लोक कशाचा विचारच करीत नाहीत; काहीही लादून घेतात. ज्याच्याकडे संपत्ती आहे, जो शस्त्रास्त्रांनी सज्ज आहे असा प्रचंड समाज, शस्त्रास्त्रे नसलेल्या, थोडीशीच संपत्ती असलेल्या ब्राह्मणवर्गाच्या आधिपत्याखाली हजारो वर्षे राहातो ह्याची उपपत्ती लागत नाही.

— शास्त्रीजी, तुम्ही इतका वेळ मला दिला ह्याबद्दल मी तुमचा आभारी आहे.



अनुक्रमणिका

चित्रपट–दूरदर्शन : हिंसादर्शन

रा. ग. जाधव

समकालीन समस्या या विषयावरील 'नवभारत'चा हा विशेषांक आहे व त्यात 'संपर्कमाध्यमे व त्यांचे प्रश्न' या विभागाखाली लेखन करण्याची विनंती मला करण्यात आली आहे. या दृष्टीने चित्रपट व दूरचित्रवाणी (–खरे तर 'दूरदर्शनच'–) यांतून घडणारे हिंसेचे (व्हायलन्स) दर्शन असा विषय मी माझ्यापुरता मर्यादित करून घेतला आहे. आपल्या दूरदर्शनवर गुन्ह्यांचा शोध करणाऱ्या प्रसंगांवर आधारलेली एक मालिका दर गुरुवारी रात्री दाखवण्यात येते. परवाच या मालिकेत एका तरुण सुनेला सासू-सासऱ्यांनी जिवंतपणे जाळून टाकल्याचे दृश्य दाखवण्यात आले होते. ते दृश्य पाहणेही अत्यंत वेदनादायक होते. हा भीषण प्रसंग दूरदर्शनवर खरोखरच दाखवणे आवश्यक होते काय, अशी प्रतिक्रिया व प्रश्न मनात उमटून गेले. देशाच्या फाळणीवर आधारलेली आणि बरीच वादग्रस्त ठरलेली 'तमस' ही मालिका पाहतानाही त्यातील दंगलीची आणि जाळपोळीची दृश्ये अशीच मनाला विभ्रांत करणारी ठरली. या मालिकेत झुंडीच्या हिंसाचाराचे प्रत्यक्ष दर्शन खरोखरच अपरिहार्य होते किंवा काय, हा प्रश्न मनात रेंगाळत राहिलाच! भारतीय चित्रपटसृष्टीबद्दल तर, हिंसेच्या संदर्भात, बोलावे तेवढे कमीच ठरेल. अलीकडच्या काळात विशेष गाजलेला 'प्रतिघात' हा हिंदी चित्रपट म्हणजे हिंसेने सूचित होणाऱ्या सर्व प्रकारच्या अभिव्यक्तींचा एक नमुनाच ठरावा! आघात आणि प्रतिघात असाच त्याचा कथाविषय आहे. गेल्या दशकात 'शोले' या लोकप्रियतेचा उच्चांक मोडणाऱ्या चित्रपटाने हिंसाचाराचा एक धडाकेबंद वस्तुपाठच निर्माण केला आणि विशेष म्हणजे तो विलक्षण लोकप्रिय ठरला. या चित्रपटाने लोकप्रियतेचा एक अभूतपूर्व विक्रम हिंदी चित्रसृष्टीच्या इतिहासात कायम केला. सलीम आणि जावेद हे या चित्रपटाचे पटकथासंवादलेखक. गेल्या दशकात त्यांनी हिंदी चित्रसृष्टीत लेखकांचे महत्त्व आणि स्थान पुनश्च दखलपात्र ठरविण्याइतपत प्रभावी करून दाखवले. ही बाब चिंतनीय ठरते ती अशा दृष्टीने की, हिंदी चित्रपटसृष्टीत कथा-पटकथाकारांचे स्थान निर्माण करणारी कथावस्तू रुपेरी हिंसापर्व निर्माण करणाऱ्या 'शोले' सारख्या चित्रपटाची असावी! त्यामुळे चित्रपटातील हिंसादर्शनाचा एक मूलस्रोतच निर्मात्यांची, दिग्दर्शकांची व प्रेक्षकांची मान्यता मिळवून बसला. हे बरे झाले नाही. 'शोले' पासून 'आग ही आग' पर्यंत प्रतिवर्षी निर्माण होणारे, म्हणजे अगदी परवाच्या 'मुहब्बत के दुश्मन' या प्रकाश मेहरांच्या चित्रपटापर्यंतचे हिंदी चित्रपट हे गुन्हेगारीचे नाना प्रकार, परपीडनाच्या आणि आत्मपीडनाच्या नाना तऱ्हा, शारीरिक अपाय आणि इजा यांची नाना रूपे आणि यांत्रिक, तांत्रिक, शस्त्रास्त्रीय आणि पाशवी बळांचे चित्र-विचित्र नमुने रुपेरी पडद्यावर साकार करण्यात अहमहमिका करीत आहेत. विध्वंसकतेची विविध रूपे, मानवी हत्या, माणसाची छळणूक, रक्त आणि अश्रू इत्यादींचा अमाप अपव्यय दाखविणारा मालमसाला असल्याखेरीज हिंदी चित्रपट उभाच राहत नाही. हिंसेची अनेकरूपता वारंवार पाहण्यास लोक उत्सुक असतात आणि आपले चित्रपट त्यांना हवे तेच देत असतात. लोकांना 'ॲक्शन' असलेले चित्रपट आवडतात, हा निर्मात्याचा दावा असतो आणि 'ॲक्शन' म्हणजे हाणामाऱ्या, हत्या, बलात्कार, सूडाची प्रक्षोभक कृत्ये, रक्त आणि अश्रू अशी त्यांची व्याख्या असते. 'हत्या' या नावाचाच एक हिंदी चित्रपट परवाच प्रदर्शित झाला आहे. हे नाव इतक्या उशिरा का सुचावे, असा प्रश्न माझ्यासारख्याला पडतो. हिंसेची एक अवीट गोडी आणि अभिरुची चित्रपट आणि त्यांचा प्रेक्षक हे दोघेही नकळत जोपासत आहेत, असे दिसून येते. 'कयामत से कयामत तक', 'दरिंदा', 'जुल्म को जला दूंगा', 'खतरोंके खिलाडी' यांसारखी चित्रपटांची नावे पाहिली; तरी समाजमनस्क व्यक्तींना ही स्थिती चिंतनीय वाटावी अशी आहे, हे पटावे!

अनुक्रमणिका





पण चिंतनीय ठरावी अशी वस्तुस्थिती मात्र संपर्कमाध्यमांवरील हिंसादर्शनापेक्षा अधिक गुंतागुंतीची आणि अधिक सार्वत्रिक आहे. आज जगाच्या सर्वच भागांत दहशतवाद आणि हिंसक कृत्ये यांचे पेव फुटले आहे आणि हा प्रश्न एक जागतिक प्रश्न ठरला आहे. व्यक्तिगत हेतुपूर्तीपासून सांघिक उद्दिष्टपूर्तीपर्यंत आणि राष्ट्रीय आकांक्षेपासून आंतरराष्ट्रीय महत्त्वाकांक्षेपर्यंत नाना कारणे आणि नाना उपपत्ती या सार्वत्रिक हिंसाचाराच्या मुळाशी आहेत, असे दिसून येते. मानवी प्राणांची किंमत कवडीमोल ठरली आहे. परमेश्वर, धर्म, नीती, सदाचार आणि शासनसत्ता यांपैकी कुणाचाही अंकुश आणि नियंत्रण हिंसाचारावर उरलेले नाही. [–चित्रपटादी माध्यमांतून तर याच गोष्टींचे समर्थन घेऊन हिंसादर्शनाचे नाना प्रकार रंगविण्यात येतात...] एवढेच नव्हे, तर स्वजनांची किंवा आप्तजनांची संयमी भूमिका आणि स्वतःच्या सदसद्विवेकबुद्धीची टोचणी यांची कदर करण्याचे भानही हिंसाचारात राहिलेले नाही. विद्यमान मानवी संस्कृतीला खरे भय प्रत्यक्ष अणुयुद्धाचे नसून, अशा अणुयुद्धाची यंत्रणा हिंसाचाराच्या ज्या प्रेरणेत किंवा प्रवृत्तीत संभवते, त्या प्रवृत्तीचे किंवा प्रेरणेचे आहे. आणि अशा प्रवृत्तीला खतपाणी मिळावे, निरंकुशता लाभावी, एक प्रकारचे सार्वत्रिक अधिष्ठान (सँक्शन) लाभावे, अशा पद्धतीने जगात हिंसाचाराचा उद्रेक अखंडपणे होत आहे. या अवस्थेत संपर्कमाध्यमांवरील हिंसादर्शन या विषयाचा मागोवा घेणे म्हणजे एका फार मोठ्या प्रश्नाची एक फार छोटी बाजूच फक्त लक्षात घेणे ठरते. आणि कदाचित अशा प्रकारच्या मागोव्यात व्यापक संदर्भाचे भान न राखण्याची शक्यताही असते. परिणामतः संपर्कमाध्यमावरील हिंसादर्शन हा विषय नेमकेपणाने मांडणेही त्यामुळे शक्य होणार नाही.– हे सर्व खरेच आहे ... ! माझा प्रयत्न शक्यतो हिंसेच्या व्यापक प्रश्नाचे संदर्भ लक्षात घेऊन चित्रपटीय व दूरदर्शनीय हिंसादर्शनाचा वेध घेण्याचा आहे.

त्या दृष्टीने एक महत्त्वाचा मुद्दा प्रारंभीच नमूद केला पाहिजे. चित्रपट आणि दूरचित्रवाणीसाठी केलेल्या मालिका या एका विशिष्ट अर्थाने कलाही आहेत आणि लोकसंपर्काची साधने किंवा माध्यमेही आहेत. 'तमस' मालिकेतील आशयाबद्दल आणि 'प्रतिघात' मधील आशयाबद्दल कुणी काहीही म्हटले; तरी या दोन्ही गोष्टी कलात्मक निर्मिती आहेत व म्हणून त्यांच्याकडे केवळ संपर्कमाध्यमे म्हणून पाहणे अन्यायकारक ठरेल, असे जर कुणी म्हटले; तर ते मान्यच करावे लागेल. कलेच्या क्षेत्रातील एखादी समस्या उलगडताना अनेकदा आपल्या व्यावहारिक किंवा इतर प्रकारच्या म्हणजे राजकीय, धार्मिक, सामाजिक, सांस्कृतिक अशा प्रकारच्या कल्पना या जशाच्या तशा लागू करता येत नाहीत. कलेच्या प्रांगणात कलाकृती म्हणून जी काही चीज असते, ती चीज कलेच्या दृष्टीनेही समजावून घेता आली पाहिजे. चित्रपटीय व दूरदर्शनीय हिंसाचाराचा विचार करताना आपणास त्याचा कलाक्षेत्रातील असा संदर्भ विसरता येणार नाही. हिंसाचार आपणास नकोच असेल, तर त्याच्यासकट असणारी कलाकृतीही नको, असे फारतर आपणास म्हणता येईल. परंतु कलात्मकताही हवी पण त्यात हिंसाचार मात्र मुळीच नको, असा अट्टाहास करता येणार नाही. सामान्यतः चित्रपटीय आणि दूरदर्शनीय समस्यांचा विचार करताना असे दिसते, की त्यामागील कलाक्षेत्राचा संदर्भ आणि कलानिर्मितीची प्रयोजने लोक लक्षात घेत नाहीत. आणि ढोबळ सदाचार, ढोबळ श्रद्धा, ढोबळ नीती आणि ढोबळ विचारप्रणाली यांच्यावर आधारलेल्या नाना प्रकारच्या प्रतिक्रिया आणि मते, नाना प्रकारचे लोक व्यक्त करीत असतात. सामान्यपणे त्यांतील प्रत्येकाचेच मत आणि प्रतिक्रिया लोकांना बिनतोड वाटतात. कारण त्या सर्वांतून योग्य अशा मताची किंवा प्रतिक्रियेची निवड करावी, असे समान निकषच नसतात. प्रत्येकाचे निकष वेगळे, मते वेगळी म्हणून ती मते त्या त्या निकषानुसार ठीक वाटतात; पण निकष बदलले तर ती मते कोणालाही पटणार नाहीत. सामान्यतः चित्रपटविषयक आणि दूरदर्शनविषयक आपल्या वाचनात येणाऱ्या अभिप्रायांचे स्वरूप असेच असते. मतामतांचा गलबला असेच त्याचे स्वरूप असते. हेत्वारोप तसेच नुसतेच आरोप आणि प्रत्यारोप यांना 'वैचारिक चर्चा' म्हणून गौरवण्यात येते. दुर्दैवाने या मतामतांच्या गलबल्यात विचारही नसतात व चर्चाही नसते. वैचारिक चर्चेला सर्व चर्चाकर्त्यांना मान्य असणारी एक संदर्भचौकट आवश्यक असते. अशा संदर्भचौकटीखेरीज वैचारिक चर्चा संभवतच नाही आणि संभवली तरी तिच्यातून कुणाच्याही हाती काहीही लागत नाही. ती चर्चा निरर्थक ठरते. या संदर्भात मला 'तमस' या वादग्रस्त मालिकेची आठवण येते. न्यायालयाने दिलेल्या निर्णयानुसार 'तमस' मध्ये ज काही दाख-

विलेले आहे, तो 'इतिहास' आहे; व म्हणून तो आक्षेपार्ह ठरू नये! — हे ठीकच आहे. तथापि न्यायालय ज्याला 'इतिहास' असे संबोधते, तो खऱ्या अर्थाने 'इतिहास'च नाही, असे जर एखाद्याने म्हटले तर काय करायचे? म्हणजे इतिहासासंबंधी न्यायालयाची जी कल्पना वा संकल्पना आहे किंवा त्याने जशी गृहीत धरलेली आहे, तशीच कल्पना वा संकल्पना एखाद्याची नसेल तर? इतिहासात केवळ ऐतिहासिक घटनांचे तमोमय तपशील मोडतात असे नव्हे; तर त्या ऐतिहासिक घटना घडून येण्यास ज्या व्यक्ती व विचारप्रणाली कारणीभूत असतात, त्या व्यक्ती आणि विचारप्रणाली यांचाही अंतर्भाव असतो. आणि हा दुसरा घटक अपरिहार्यपणे भाष्यवजा असतो. म्हणूनच गतकाळात घडलेल्या प्रत्यक्षातील घटना, त्यांमागील व्यक्ती नि विचारप्रणाली आणि त्यासंबंधीचा ऐतिहासिक दृष्टिकोण व योग्यायोग्य ठरविणारा नैतिक दृष्टिकोण यांनुसार केलेली मीमांसा हे सर्व मिळून 'इतिहास' होतो. या दृष्टीने 'तमस' मध्ये फक्त घटनांचा एकमेव घटक आहे न मीमांसा वगैरे जे काही आहेसे वाटते, ते भाबड्या माणुसकीचे निदर्शक आहे, इतिहासाचे निदर्शक नाही, असे जर कुणी म्हटले; तर ते चुकीचे कसे मानायचे? म्हणजे न्यायालयाची इतिहासाची कल्पना ही वरील मतानुसार असणाऱ्या इतिहासाच्या कल्पनेपेक्षा वेगळी आहे, एवढेच आपणास म्हणता येईल. ही चर्चा ठरते काय, हाच प्रश्न आहे.

'तमस' च्या संदर्भात अनुषंगाने काही विचार नमूद करणे उचित ठरेल. अर्थात त्यांचा रोख त्यातील दंगलीच्या चित्रणावर नाही. हिंसा ही 'तमस' च्या आशयाचाच एक अनिवार्य भाग आहे. तथापि हा भाग सूचित वा प्रतीकात्मक रीतीने दाखविणे शक्य होते किंवा काय, अशा पर्यायाचा; तसेच दंगलखोरांच्या व त्यांच्या कृत्यांचा ऐतिहासिक दृष्टीने पुरेसा प्रातिनिधिक ठरेल, असा भाग त्यात चित्रित करणे शक्य होते किंवा काय, याचा विचार 'तमस' च्या निर्मात्याने केला होता की नाही, हे कळावयास साधन नाही. मुळात ही मालिका एका कादंबरीवर आधारित आहे; भीष्म सहानी यांच्या तमस या हिंदी कादंबरीवर. तिचे निर्माते गोविंद निहलानी हे काही व्यापारी वृत्तीचे दिग्दर्शक नव्हेत. आपली प्रत्येक चित्रनिर्मिती हेतुगांभीर्याने आणि चित्रपट—माध्यमाचे कलात्मक सामर्थ्य ओळखून करणारे ते एक नामवंत दिग्दर्शक आहेत. तथापि आपल्या अशा भूमिकेचे नेमके समर्थन त्यांनी तमसच्या संदर्भात केलेले दिसत नाही. जातीय दंगली आणि त्यांचे माणुसकीला काळिमा लावणारे स्वरूप यांच्याविषयी समाजाची सदसद्बुद्धी जागृत करणे आणि हिंसाचारास प्रवृत्त होणाऱ्यांच्या मनांत अपराधी भावना रुजविणे व हे सर्व साधण्यासाठी निकटच्या इतिहासातील एका फार मोठ्या ऐतिहासिक घटनेचा आधार घेणे, अशी काहीशी भूमिका 'तमस' च्या निर्मितीमागे असावी! तथापि या मालिकेचा प्रकट किंवा प्रच्छन्न असा रोख जर विद्यमान काळातील आपल्या समाजात घडणाऱ्या जातीय दंगलींवर असेल, तर 'तमस' मधील ऐतिहासिक घटनेची पार्श्वभूमी ही काहीशी गैरलागूच ठरते. देशाची फाळणी ही वस्तुस्थिती वेगळी आहे. तिचा अर्थ आणि अर्थपूर्णता या गोष्टीही वेगळ्या आहेत. उलट, विद्यमान समाजातील जातीय दंगली पिढ्यान्पिढ्या एकत्र आलेल्या, सध्याही एकत्रच राहणाऱ्या आणि यापुढेही अनंत काळपर्यंत शेजारीच राहणाऱ्या दोन जमातींमधील किरकोळ कारणांनी निर्माण होणाऱ्या अशा प्रकारच्या दंगली असतात. तेव्हा हिंसक झुंडशाहीच्या हिंसाचारामागील परिस्थिती, फाळणीच्या संदर्भात वेगळी म्हणजे वेगळ्या दृष्टीने समजून घेण्यासारखी ठरते. तिच्यावरून विद्यमान जातीय दंगलीतील हिंसाचाराला तसा समर्पक आधार किंवा संदर्भ लाभत नाही. फक्त माणुसकीचा एक रौद्र-भीषण अंत या अर्थाने त्यांच्यात साम्य आढळते; परंतु इतिहास हा माणुसकीच्या नात्याने, हेतूने किंवा साध्यासाठी निर्माण होत नाही. एवढी एक बाब सोडून बाकी सर्व प्रकारच्या उद्दिष्टांनी किंवा हेतूंनी इतिहास निर्माण होत असतो, असे दिसते. तेव्हा ऐतिहासिक घटनेचा कालोचित असा उद्बोधक अर्थ लावण्याचा हक्क कलावंतासकट कुणाही माणसाला असला, तरीही इतिहास ज्या प्रेरणेने किंवा प्रवृत्तीने घडतच नाही; त्या प्रेरणेचा वा प्रवृत्तीचा बोध करून देण्यासाठी ऐतिहासिक घटनेचा आधार घेणे कितपत सुसंगत किंवा योग्य ठरते? अर्थात या विवेचनात इतिहास याचा मला अभिप्रेत असलेला अर्थ राजकीय इतिहास असा आहे व त्या दृष्टीने काही मुद्दे मी वर मांडलेले आहेत.

चित्रपट व आपले दूरदर्शन यांवरील हिंसेचा आविष्कार हा प्रश्न वर म्हटल्याप्रमाणे केवळ चित्रपटादी लोकमाध्यमांचा प्रश्न आहे, असे नाही. तसेच तो एक प्रश्न आहे, असे या लोकमाध्यमांच्या चालकांना वाटतच असेल, असेही नाही. हिंसेचा आविष्कार हा जरा अधिक व्यापक प्रश्न आहे. मुख्य म्हणजे हा प्रश्न नेमका कसा प्रश्न आहे, त्याचा कशाकशाशी, कितपत व कसा संबंध आहे, हे ठरविणे हाच खरा प्रश्न आहे. हे ध्यानात ठेवूनच काही विचार मांडण्याचा माझा प्रयत्न आहे.

इंग्रजीतील 'व्हायलन्स' या शब्दाचे अर्थ अनेक छटा दर्शविणारे आहेत. मोनिअर विल्यम्सच्या इंग्रजी-संस्कृत कोशात त्याचे अर्थ पुढीलप्रमाणे दिलेले आढळतात : (Force) – बलं, वेगः, प्राबल्यम् ।

(Unjust Force) – बलात्कारः, प्रसभं, प्रमाथः, साहसं, हठः, महासाहसं, द्रोहः, सहोबलम् ।

(Personal violence) – दण्डपारुष्यं, पारुष्यं, उपघातः ।

ऑक्सफर्डच्या इंग्लिश शब्दकोशाप्रमाणे व्हायलन्स शब्दाचे अर्थ प्रक्षोभक वर्तन किंवा वागणूक, जुलूम, उपमर्द, अपमान, अपाय किंवा इजा, आपली तत्त्वे किंवा भावना यांना न शोभणाऱ्या रीतीने केलेले आवेशपूर्ण वर्तन आणि कायद्यानुसार बेकायदेशीर असे शरीरबळाचे प्रदर्शन करणे किंवा तसे प्रदर्शन करून धाक दाखवणे.

– वरील विविध अर्थ जर नीटपणे लक्षात घेतले, तर हिंसा या मराठी प्रतिशब्दाचा अर्थही किती व्यापक आहे, हे आपल्या ध्यानी येईल. आचार, विचार आणि उच्चार यांची जी एक शिष्टाचारसंमत अभिव्यक्ती असते, तिला बाधा आणणारी कोणतीही आततायी, आवेशपूर्ण किंवा साहसी अशी अभिव्यक्ती ही हिंसाच ठरते. या शिष्टाचाराविरुद्ध अभिव्यक्तीत शारीरिक बळाचे प्रदर्शन किंवा प्रत्यक्ष वापर विकल्पाने असू शकतो. सामान्यतः शक्तीचा किंवा सामर्थ्याचा अथवा बळाचा घटक हिंसेत असतोच, असे मानले जाते. मग हे शक्तीचे किंवा बळाचे साधन आडदांड शरीराचे असो किंवा प्राणांतिक शस्त्रास्त्रांचे असो, किंवा तत्सम इतर प्रकारचे असो ! जहरी शब्द बोलणे, हीसुद्धा हिंसाच ठरते. शरीराला इजा आणि अपाय करणारी हिंसा असते, तशीच मनाला आणि भावनांना विद्ध करणारीही हिंसा असते. रक्त आणि अश्रू हे हिंसेच्या आगेमागे येतातच. भयाची भावना हिंसा निर्माण करते. भय ही माणसाची एक सहजप्रवृत्ती आहे, असे म्हणतात. भीतीची सहजप्रवृत्ती मानवी वर्तनाला नाना प्रकारे नाना रूपे देत असते. भयजनक अशा वस्तू किंवा व्यक्तीविषयी कधी शरणागती स्वीकारली जाते; तर कधी त्या वस्तूचे किंवा व्यक्तीचे गुणगान करून तिचे कृपाछत्र मिळवले जाते ! कधी अगतिकपणे तिच्या विनाशाची वाट पाहिली जाते; तर कधी तिच्याविषयी अनावर चीड आणि संताप प्रकट करण्याचा यत्न केला जातो ! कधी तिच्यावर प्रतिघात करण्याची संधी घेतली जाते; तर कधी त्या भयकारक व्यक्ती वा वस्तूसारखे शक्तिमान व्हावे, तिच्याप्रमाणे सर्वांना धाकात ठेवावे, व यासाठी तिचे सहीसही अनुकरण करावे, अशीही वृत्ती निर्माण होते ! विशेषतः बालकांच्या दृष्टीने भय आणि हिंसेचे प्रतीक हे अनेकदा अनुकरणीयच ठरते. निदान ते पराभूत होत नाही, तोपर्यंत तरी ते प्रतीक त्यांना आदर्शवत् वाटते. म्हणूनच बहुधा 'शोले' चित्रपटातील हिंसेचा सम्राट गब्बरसिंग हा आपल्या आवडत्या बिस्किटांची पसंती मोठमोठ्या प्रसिद्धिफलकावर हात उभारून सांगत असतो. 'गब्बरसिंग की असली पसंद' म्हणून बिस्किट कंपनी त्याचा जाहिरातीसारखा वापर करू शकते. तीच गोष्ट 'मि. इंडिया' या चित्रपटातील 'मोगॅम्बो खुश हुआ' या वचनाची ! मोगॅम्बो हाही चित्रपटसृष्टीतील अतिहिंसक, दुराचारी खलनायक; पण तोही लोकांना विविध नात्यांनी व विविध अर्थांनी आवडतो. एका शक्तिसंपन्न आणि लहरी अशा माणसाची खुशी म्हणजे एक अलभ्य गोष्टच ! मोगॅम्बो या अलभ्य गोष्टीचे प्रतीक ठरतो. गब्बरसिंग काय किंवा मोगॅम्बो काय, हे दोघेही शक्ती आणि भीतिदायकता यांची प्रभावी प्रतीके असतात. आणि या दोन बाबी एकाच वेळी आपल्याला हव्याही असतात आणि नकोही असतात. एकाच वेळी त्या गोष्टी आकर्षक व अपकर्षक ठरत असतात. अशक्तता, दुबळेपणा आणि भयग्रस्तता यांपासून माणसाला सुटका हवी असते आणि शक्तिसंपादन हाच त्यावरील एक उपाय असतो. म्हणूनच शक्तिशालीनाची सर्व प्रकारची हिंसात्मकता माणसाला मान्य असते व मनातून ते त्याचे प्राप्तव्य ठरते. पण हिंसा ज्यांच्यावर कोसळते, त्यांचे हाल व दुर्दशा

माणसाला बधवत नाहीत. मग शक्तिशालीनाचा त्याच्या हिंसेसकट विनाश घडून यावा, असे वाटू लागते. तसा विनाश झालेला पाहणे माणसाला आवडते. पण हा विनाशही दुसऱ्या शक्तिशालीनाच्या प्रतिघाती यशाचा निदर्शक असतो. आपल्या चित्रपटांतून मात्र शक्तिशाली खलनायकाचा ज्या रीतीने विनाश झाल्याचे दाखविले जाते, ती रीती क्वचितच संभाव्य व म्हणून क्वचितच पटावी अशी ठरते. त्यामुळेच गब्बरसिंग आणि मोगॅम्बो हे खरोखरच नष्ट झाले आहेत, असे लोकांना वाटतच नाही. ते अमर शक्तिशाली नायकच ठरतात व म्हणून प्रसिद्धिमाध्यमांतून लोकप्रिय राहतात.

हिंसेच्या कल्पनेचा दुसऱ्याही शब्दांत आपणास बोध करून घेता येईल. आपल्या पारंपरिक कल्पनांत षड्रिपुंची एक कल्पना आहे. काम, क्रोध, मद, मत्सर, लोभ आणि मोह असे हे माणसाचे सहा शत्रू मानलेले आहेत. माणसाच्या वर्तनावर आणि कृतीवर त्यांचा अनिष्ट परिणाम होत असतो. एका दृष्टीने या षड्रिपुंचा माणसाच्या वर्तनावर होणारा जो परिणाम, तो एक प्रकारच्या हिंसेचाच निदर्शक म्हणता येईल. कामक्रोधादी सगळेच विकार हे माणसाच्या संयमाला, सौजन्याला आणि संस्कृतीला आव्हान देत असतात आणि कधीकधी माणसाचा तोल सुटतो आणि त्याच्या हातून अनावरपणे आणि पुष्कळदा त्यास अभिप्रेत नसलेली प्रक्षोभक कृती घडून जाते. (या ठिकाणी 'क्रोधी' नावाच्याच चित्रपटाची आठवण येते. नायक धर्मेंद्र.) या सहा विकारांच्या प्रभावाखाली जी प्रक्षोभकता दडलेली असते, तिचा आविष्कार हा हिंसात्मकच ठरतो. यांपैकी हिंसेबरोबर विशेष जवळिकीने जाणारा विकार म्हणजे कामविकार ! कामविकार आणि हिंसा यांचे नाते अधिक निकटचे असते. आत्मपीडन व परपीडन यांच्या मुळाशी अनेकदा कामविकाराचाच उद्रेक असतो, असे म्हटले जाते. गुन्हेगारीच्या पाताळभूमीत कामविकार आणि हिंसा यांची अनेकविध रूपे दिसून येतात. हिंसा ही अनेकदा कामविकाराचीच अपत्य ठरते. कामविकार दुर्दमनीय असतो, अनावर असतो, तो माणसाचे जनावरात रूपांतर घडवून आणतो आणि प्रसंगी पाशवी अत्याचार करण्यास माणसाला भाग पाडतो. केवळ बलात्संभोग किंवा बलात्कारच नव्हे; तर इतरही प्रकारची बळजोरी कामविकार निर्माण करतो. कायद्यात हिंसा या संज्ञेचे विशिष्ट अर्थ करण्यात आलेले आहेत. तथापि बळाचा बेकायदेशीर उपयोग किंवा प्रदर्शन यांवर कायद्यातील तरतुदींत भर असतो. त्याचप्रमाणे बहुतेक सर्व समाजात हिंसेविषयी जे संकेत मान्य झालेले आहेत, किंवा कल्पना रूढ आहेत, त्या संकेतांत आणि कल्पनांत हिंसेचा बळाशी असलेला संबंध गृहीतच धरलेला आढळतो. आणि बळ हे सामान्यतः मूर्त स्वरूपातील शारीरिक स्वरूपाचे असेच असते. शाब्दिक किंवा मानसिक जुलूम करणारी किंवा उपमर्द करणारी किंवा बदनामी करणारी अभिव्यक्ती ही जरी हिंसेचाच एक प्रकार असली, तरी तिचा संबंध जोपर्यंत प्रत्यक्षात बलात्कारांशी म्हणजे बळाने केलेल्या कृतीशी असत नाही, तोपर्यंत या शाब्दिक आणि मानसिक हिंसेला हिंसेच्या प्रश्नात स्थान दिले जात नाही. प्रक्षोभक शब्दांच्या मागून प्रक्षोभक कृती घडणे, किंवा मानसिक क्लेश देऊन शारीरिक क्लेशांचा प्रारंभ करणे, अशा गोष्टी हिंसाविचारात मोडतात.

ज्यांना सामान्यतः गुन्हेगारी म्हणता येईल, अशा गुन्हेगारी स्वरूपाच्या कृत्यांमध्ये बळाचा धाक किंवा वापर आवश्यक असतो. तथापि गुन्ह्याची सगळीच कृत्ये ही हिंसाचारात मोडत नाहीत. आपल्या नकळत खिसा कापला जाऊन पैसे जातात, आपण घरात नसताना किंवा निद्रिस्त असताना चोरी होते, यांसारख्या कृतींतून गुन्हेगारी ही हिंसक ठरत नाही. मात्र सुरा दाखवून स्त्रीचे मंगळसूत्र हिसकावून घेणे, आडबाजूला गाठलेल्या व्यक्तीकडून धाकदपटशा दाखवून पैसे उकळणे यांसारखे गुन्हे हे हिंसकच ठरतात. सामान्यपणे जिथे जिथे प्रत्यक्ष संघर्ष निर्माण होतो, प्रतिकार केला जातो, तिथे तिथे घडणारी गुन्ह्याची कृत्ये हिंसात्मक ठरतात. प्रतिकार किंवा विरोध किंवा अडवणूक यांसारखे अडथळे हिंसक कृत्यांना जन्म देतात आणि अशी कृत्ये मग कमीअधिक शारीरिक दुखापतीपासून अगदी प्राणांतिक अशा हालअपेष्टांपर्यंत असू शकतात. भीषण नाट्याचे बीज संघर्षमय शक्तिप्रदर्शनात असते अणि याविषयी माणसाला एक नैसर्गिकच कुतूहल वाटत असते. ते नाट्य पाहण्यास त्याला मनापासून आनंद वाटतो. शक्तिमान असावे हीदेखील माणसाची उपजत आकांक्षा असते. यासाठी शक्तिमानावर आत्मप्रक्षेपण करण्याची व त्यातून एक प्रकारचे आंतरिक अपेक्षापूर्तीचे समाधान मिळविण्यासाठी माणसाची धडपड

चालू असते. चित्रपटातील ' हिंसाचार ' या दृष्टीनेही प्रेक्षक चवीने, उत्सुकतेने बघत असतो.

हिंसा हा मानसशास्त्राचा व समाजशास्त्राचा एक मोठा आव्हानविषय आहे. आणि हिंसेच्या मानसशास्त्राचे व समाजशास्त्राचे उद्‌बोधक अभ्यासही झाले आहेत व होत आहेत. हिंसा ही माणसाच्या सहज-प्रवृत्तीतच असते आणि माणसाचे व्यक्तिमत्त्व व परिसर यांच्या प्रभावातून तिच्या स्वरूपाचे व अभिव्यक्तीचे विशिष्ट रूप निर्माण होते. माणसाचा जो जीवनार्थ कलह चालू असतो, त्या जीवनार्थ कलहात हिंसा कमी-अधिक प्रमाणात अटळपणे अवतरते. तथापि माणसाच्या इतर प्रवृत्तींप्रमाणेच हिंसेच्या प्रवृत्तीचीही प्रकृत, संस्कृत व विकृत अशी दशान्तरे संभवतात. मानवी व्यवहाराच्या सर्व क्षेत्रांत हिंसा कोणत्या ना कोणत्या तरी रूपात असते; एक गरज म्हणून असते. आत्मसंरक्षण ही माणसाची प्राथमिक प्रेरणा व गरज असते. आणि आत्मसुरक्षिततेला धोका निर्माण करणारी किंवा धोक्याचा इशारा देणारी कोणतीही गोष्ट सर्व शक्तीं-निशी निपटून काढणे आवश्यक असते. बळाचा वापर केला की हिंसा उद्भवते. परंतु बळाचा वापर वा आविष्कार पाहणे, हिंसेची अभिव्यक्ती बघणे हा माणसाच्या आत्मसंरक्षणाच्या प्रेरणेचाच एक घटक असतो. मात्र कलासाहित्यातील हिंसादर्शन माणसांना का आवडते, का आवडत नाही व त्याचा त्यांच्या प्रत्यक्ष वर्तनावर व पर्यायाने समाजावर काय परिणाम होतो, यांसंबंधी अनेकांनी केलेले अभ्यास व काढलेले निष्कर्ष उपलब्ध आहेत. विशेषतः कलासाहित्य तसेच संपर्कमाध्यमे यांतून हिंसादर्शनाचा जो रतीब लावलेला असतो, त्याचा संस्कारक्षम अवस्थेतील मुलामुलींवर–युवकवर्गावर कसा परिणाम होतो, बालगुन्हेगारी तसेच लैंगिक गुन्हेगारी आणि लूटमार व दरोडेखोरी यां-सारख्या विघातक गोष्टींसंबंधी त्यांचे विचार व वर्तन यांना कशा प्रकारचे वळण लागण्याची शक्यता असते, यांसारख्या समस्या पश्चिमी समाजात निर्माण झालेल्या आहेत. या समस्यांसंबंधी संशोधन-अभ्यासही झाले आहेत व होत आहेत. हिंसादर्शनाला आळा कसा घालावा, संपर्कमाध्यमांवरील हिंसादर्शनाचे योग्य प्रकारे नियंत्रण कसे करावे आणि चित्रपट–दूरचित्रवाणी यांसारख्या ' हिंसावश ' झालेल्या माध्यमांना हिंसेच्या परवशतेतून कसे मुक्त करावे, यांसारखे प्रश्न पश्चिमी समाजात गेली कित्येक वर्षे सोडविले जात आहेत. मात्र ते प्रश्न आजही सुटलेले नाहीत.

" The cinema is a peculiarly violent form of entertainment, developed in and catering for what we have come to think of as an age of violence."

–असा विचार फिलिप फ्रेंच या इंग्रजी अभ्यासकाने मांडलेला आहे : चित्रपट हा धडाकेबंद करमणुकीचा एक प्रकार आहे आणि ज्याला आपण ' हिंसेचे युग ' असे म्हणतो, त्या युगाचे तो अपत्य आहे आणि त्याच युगाची –(हिंसेची)– गरज पुरविणाराही आहे. (" Violence and the Mass Media–" पृ. ५९ १९६६) पश्चिमी समाजात हिंसा आणि चित्रपट यांचे समीकरण जणू कालपुरुषानेच दृढ केले आहे, असे दिसून येईल. चित्रपटीय हिंसादर्शनामुळे समाजावर, मुलांवर, युवकां-वर कोणते परिणाम घडतात यांसंबंधी निर्विवादपणे काहीही निष्कर्ष काढता येत नाहीत. समाजातील हिंसाचार व गुन्हेगारी यांच्यात चित्रपटांमुळे भर पडते, असे निश्चितपणे म्हणता येत नाही. तसेच मुलांना वा युवकांना चित्रपट हे गुन्हेगारीस वा हिंसाचारास प्रवृत्त करतात, असेही खात्रीपूर्वक म्हणता येत नाही. उलट चित्रपटीय हिंसादर्शन हे प्रेक्षकांच्या मनातील हिंसक तथा गुन्हेगारी प्रवृत्तींचे उपशमन करून त्यांचा मानसिक भार हलका करतात व त्यामुळे त्या अनिष्ट प्रवृत्ती उलट शांत होतात, त्यांचे उपशमन होते, असाही काही अभ्यासकांचा दावा आहे. हे सर्व पश्चिमी समाजाच्या संदर्भात होय. तिकडे अजूनही हिंसेच्या मानसशास्त्राला आणि समाजशास्त्राला आणि संपर्कमाध्यमांच्या अभ्या-साला हिंसेसंबंधी किंवा हिंसेच्या प्रश्नांसंबंधी निर्विवाद-पणे काहीही निष्कर्ष काढता आलेले नाहीत.

पश्चिमी समाजाच्या तुलनेने पाहता आपल्या समा-जात चित्रपट आणि दूरदर्शन यांवरील हिंसादर्शनाची समस्या तेवढी तीव्र आणि मोठीही नाही. विशेषत: दूर-दर्शन हे आपल्याकडे पुरेसे विकसित झालेले नाही; त्याचा वापर तसा सार्वत्रिकही नाही आणि समस्या वाटावे इतके हिंसादर्शन ते घडवीत आहे, असेही नाही. तथापि हिंसेची अभिरुची आपल्या समाजात वाढत आहे आणि तिचा प्रभाव दूरदर्शनवरही झाल्याशिवाय राह-णार नाही. लोकांना आवडते म्हणून अधिकाधिक प्रमा-णात आणि प्रकारांनी प्रेक्षकांना हिंसादर्शन घडविण्याचा

अनुक्रमणिका

मोह दूरदर्शनसारख्या संस्थेला होणे शक्य आहे. अशा प्रकारचा मोह या संस्थेला होत असतो हे दाखविणारे काही कार्यक्रम दूरदर्शनवर होत असतात. तसेच पश्चिमी समाजांतील दूरचित्रवाणीचा इतिहासही याची साक्ष देतो. गुरुवारच्या शोधमालिकेत परवा तरुण सुनेला जिवंत जाळण्याचा प्रसंग दाखवण्यात आला, त्याचा निर्देश या लेखाच्या प्रारंभी केलेलाच आहे. दूरदर्शन-वरील अनेक प्रसंगचित्रणांत हाणामाऱ्या, रडारड, मान-सिक क्लेश इत्यादींचे दर्शन घडतेच. संबंधित मालिकेत किंवा कार्यक्रमात जिथे जिथे हिंसादर्शन येते, तिथे तिथे ते खरोखरच अपरिहार्य आहे काय; तसेच ते सूचक रीतीने किंवा प्रतीकरूपाने दाखविणे शक्य आहे किंवा काय, याचा विचार निर्मात्यांनी व दूरदर्शनने केला पाहिजे. दूरदर्शनवरील हिंसादर्शनाचा प्रत्यक्ष परिणाम संस्कारक्षम मुलामुलींवर, युवकवर्गावर व एकूणच समाजावर कशा प्रकारचा होतो, याचा काथ्याकूट करत बसण्यापेक्षा हिंसेची वाढती अभिरुची रोखण्यासाठी, ती अपरिहार्य असेल, तर तिचा सूचक किंवा प्रतीक-रूप आविष्कार स्वीकारणे योग्य ठरेल. त्याचप्रमाणे एखाद्या कार्यक्रमाच्या किंवा मालिकेच्या कलात्मक गुणवत्तेच्या किंवा गरजेच्या दृष्टीने त्यातील हिंसा-दर्शन कितपत अनिवार्य आहे, याचाही विचार केला पाहिजे. 'तमस' या मालिकेत जातीय दंगलींचे दर्शन त्या मालिकेच्या विषयाचीच एक निकड होती हे खरे; तथापि दंगलींचे ते दर्शन प्रतीकरूपाने अथवा सूचक रीतीने येणे, हे त्या मालिकेचा कलात्मक दर्जा कमी करणारे ठरले नसते. मध्यंतरी साहसी मुलांना जो राष्ट्रीय पुरस्कार देण्यात येतो, त्यांवर आधारलेली 'पुरस्कार' नामक मालिका रविवारी सकाळी दाख-विण्यात येत असे. त्यातील आशय सत्यकथांवर आधार-लेला होता व त्यात हिंसाचारही होता. प्रश्न एवढाच आहे की, बळजबरीच्या– जुलूम-जबरदस्तीच्या, घात-पाताच्या प्रसंगांची लांबण किती लावायची ? एका डाकूच्या कमरेला विळखा घालून त्याला जेरबंद करणारी जखमी पण शूर बालिका एका 'पुरस्कार'– प्रसंगात दाखविलेली होती. पण हा प्रसंग काहीसा अधिक ताणला गेला, अशी प्रतिक्रिया मनात उमटून गेली. हिंसादर्शन अटळ ठरते, तेव्हा त्याची लांबण किती लावावी, याचाही विवेक करणे योग्य होय. हिंसा आणि गुन्हेगारी यांचा दिवसेंदिवस घट्ट होत जाणारा ऑक्टोपसचा विळखा आपापल्या परीने सैल करणे हे आज समाजातील सर्वच शक्तींचे आद्यकर्तव्य आहे. आणि दूरदर्शन ही एक मोठी शक्ती आहे. लोकांना आवडते तेच देणे व त्याच रीतीने देणे हा मोह दूर-दर्शनसारख्या संस्थेने आज आवरला नाही, तर उद्या पश्चिमी समाजाप्रमाणे आपल्या समाजातही दूरदर्शनचे हिंसापर्व सुरू होईल आणि मग काळाची ती अक्षर अक्षरे दीर्घकाळपर्यंत कोणालाही पुसता येणार नाहीत.

भारतीय चित्रपटसृष्टीचा उदय राजा हरिश्चंद्र (१९१२) या मूकपटाने व आलम आरा (१९३१) या बोलपटाने झाला. हे चित्रपट तसे सोज्ज्वळच. गेल्या दहा-पंधरा वर्षांत जो हिंसाचार भारतीय चित्रपटांत हैदोस घालीत आहे, त्याची बीजे आपल्या रुपेरी सृष्टीच्या गंगोत्रीत नाहीत. त्या मानाने पश्चिमी चित्रपटसृष्टीत प्रारंभापासूनच हिंसाचाराचे प्राबल्य होते असे दिसून येईल. किंबहुना तीमधील एक प्रवाह ते प्राबल्य दाखवि-णारा होता असे म्हणता येईल. आपल्या विद्यमान चित्र-सृष्टीबद्दलही म्हणजे तिच्यातील हिंसेच्या आविष्कारा-संबंधी फार मोठी समस्या येथे आहे, असे नाही. लोकांना, प्रेक्षकांना गुन्हेगारीचे, हाणामारीचे, सूडसाहसांचे चित्रपट आवडतात हे खरे; तथापि ही आवड किंवा असे चित्रपट मानसशास्त्रीय, समाजशास्त्रीय तसेच कला-त्मक अशा फार मोठ्या समस्या निर्माण करण्याइतपत परिणामकारक नसतात. अशा चित्रपटांतील कृत्रिमता, साचेबंदपणा व पुनरावर्तने प्रेक्षक ओळखून असतात. त्यामुळे दोन घटका करमणूक एवढा भाग सोडला, तर अशा चित्रपटांचे प्रेक्षकांच्या मनावर कसलेही प्रभावी संस्कार उरत नाहीत, उमटतही नाहीत. चित्रपटाचा बहुसंख्य प्रेक्षक हा सामान्य वर्गातील असतो आणि सामान्य प्रेक्षकाला हिंसेचे व गुन्हेगारीचे अपसामान्य वळण विचारात घेण्यास किंवा त्याप्रमाणे वर्तन कर-ण्यास क्वचितच उसंत असते. सामान्य प्रेक्षकांच्या संद-र्भात आपल्या चित्रपटातील हिंसादर्शन हे काहीसे उपशमनकारक ठरते, म्हणजे त्याच्या हिंसक वृत्तीचे किंवा विकारवश वर्तन-प्रवृत्तीचे उपशमन हिंसक चित्र-पट पाहून होत असते. पण चांगले, कौटुंबिक, भावना-पूर्ण, विनोदरम्य, हलकेफुलके, प्रहसनात्मक असेही चित्र-पट सामान्य प्रेक्षकाला खूपच आवडतात. मराठीत आणि आता हिंदीतही, दादा कोंडक्यांच्या चित्रपटांनी ही गोष्ट सिद्ध केली आहे. जुलूम–जबरदस्तीचे, अत्याचार-विध्वं-

साचे दर्शन घडविण्यासाठी पुरेसे समर्थन धडाकेबाज चित्रपटांच्या साचेबंद विषयांतून लाभत नाही आणि त्यामुळे अशा चित्रपटांत समस्या ठरण्याइतकीही गुणवत्ता असत नाही. हे चित्रपट धंद्याच्या दृष्टीने साफ कोसळतात; म्हणजे प्रेक्षकांचा प्रतिसाद त्यांना लाभत नाही. कलात्मकतेचा प्रश्न त्यांच्या बाबतीत निर्माणच होत नाही. हिंसाप्रचुर 'ॲक्शन' च्या फसव्या कल्पनांत गुंफलेले हे चित्रपट प्रेक्षकही सहजपणे विसरून जातात.

तथापि हिंदी चित्रपटसृष्टीत हिंसाचाराला एक प्रकारचे नैतिक अधिष्ठान मिळवून देणारा एक प्रवाह गेल्या दशकातच सुरू झाला. या प्रवाहाच्या केंद्रस्थानी 'अमिताभ बच्चन'ची संतप्त तरुणाची चित्रप्रतिमा होती, असे म्हणता येईल. प्रकाश मेहरा, मनमोहन देसाई, सुभाष घई यांसारखे निर्माते-दिग्दर्शक, सलीम-जावेदसारखे कथा-पटकथाकार आणि अमिताभ बच्चन, धर्मेन्द्र, विनोद खन्ना, अमजदखान, शशीकपूर यांसारखे अभिनेते यांच्या युतीमधून हा प्रवाह निर्माण झाला. या प्रवाहाला प्रेक्षकांचा फार मोठा प्रतिसादही लाभला. हा प्रवाह गुन्हेगारी, लूटमार आणि विध्वंसकता यांच्या काळ्या प्रवाहाला तशाच हिंसक, आक्रमक व जोमदार प्रतिघाताने रोखणाऱ्या शुभ्रधवल प्रवाहाचा होता. धनिकांचे, दांभिक संभावितांचे, फसव्या प्रतिष्ठितांचे शोषक कारनामे उधळून टाकणाऱ्या अन्यायपीडित, सज्जन, गरीब, लावारिस, खुद्दार अशा नायकांचे हे चित्रपट होते. सगळ्याच चांगल्या व श्रद्धेय गोष्टींवरील व मूल्यांवरील विश्वास हरवून बसलेल्या विद्यमान समाजाला या चित्रपटांनी हिंसेचा कृष्णधवल आविष्कार प्रभावीपणे सादर केला व समाजालाही तो प्रत्ययकारी वाटला. सज्जनाची समर्थ लढत त्यातून यशस्वी झाल्याचे आणखी एक स्वप्नील समाधान प्रेक्षकांना या चित्रपटांनी मिळवून दिले. त्यामुळे हिंसादर्शनाला या चित्रपटांतून एक प्रकारची नैतिक अधिमान्यता प्राप्त झाली. हिंसेला हिंसेनेच प्रत्युत्तर देण्याची गरज व न्याय्यता या चित्रपटांनी पटवून दिली. धनिकांची, सत्ताधाऱ्यांची, पुढाऱ्यांची, प्रतिष्ठित गुन्हेगारांची आणि स्वार्थी अधिकाऱ्यांची जुलूम-जबरदस्तीची कहाणी सांगत सांगत या चित्रपटांनी त्यांच्या प्रतिकाराची तशीच हिंसक गोष्टही प्रेक्षकांना सांगितली व हिंसेच्या समर्थनाचा नैतिक पाया नकळत दृढ केला. प्राणांतिक 'प्रतिघात' करणारी पांढरपेशी नायिका पुढे करून मजबुरीने दरोडेखोर बनणारी, काडतुसे मिरविणारी आणि रिव्हॉल्व्हर व बंदूक हाताळणारी नायिकाही आपल्या रुपेरी पडद्यावर आली आहे. या 'जखमी औरत'लाही हत्येचे प्रयोजन आता लाभले आहे. स्त्रीमुक्तीचे हिंसायुग यापुढे येईलसे वाटते ... !

हिंसेच्या पुरस्काराला हिंदी चित्रपटांनी नैतिक पाया मिळवून दिला हे म्हणणे, त्यात काहीएक तातडीचे गंभीर सांस्कृतिक धोके आहेत असे मानून लक्षात घेण्याची अर्थातच गरज नाही. हे म्हणणे आपल्या रुपेरी सृष्टीची जी एक लुटुपुटीची कल्पनारम्य आणि स्वप्नरंजनात्मक उपसंस्कृती आहे, तिच्या संदर्भातच मुख्यतः ध्यानात घ्यावयाचे आहे. हिंसेचा व्यापक संदर्भ मी याआधी नमूद केलेला आहेच. राजेश खन्ना हा अमिताभपूर्व हिंदी चित्रसृष्टीचा एक प्रभावी अभिनेता ! 'सुपर स्टार' अशी पदवी बहुधा त्यालाच पहिल्यांदा प्राप्त झाली. राजेश खन्ना, शर्मिला टागोर, मुमताज इत्यादी कलावंत, राहुल देव बर्मन आणि किशोरकुमार यांचे संगीत यांच्या युतीतून प्रेमाचे तसेच कौटुंबिक स्वरूपाचे आणि हिंसावर्जित असे जे नाट्यमय आणि प्रभावी चित्रपट निर्माण झाले, ते अमिताभच्या विद्रोही चित्रप्रतिमेमुळे मागे हटले. त्याचा एक परिणाम उल्लेखनीय ठरतो. अमिताभच्या पर्वात आणि अलीकडच्या पाच-सहा वर्षांत कौटुंबिक म्हणून जे चित्रपट निर्माण झाले व निर्माण होत आहेत, त्यांतही स्टंट किंवा हाणामारीचा भाग अपरिहार्य ठरला. अगदी 'प्यार का मंदिर'-सारखा अलीकडचा कौटुंबिक चित्रपट घेतला, तरी त्यातही खून आणि मारामाऱ्या, रक्त आणि अश्रू यांचा बराच मोठा भाग आलेला आहे. चिंतनीय बाब ही आहे. ज्या चित्रपटांचे विषय हे वास्तविक हिंसाचाराला मुळीच अनुकूल नसतात, त्या चित्रपटांची संबंधित निर्माते–दिग्दर्शक अशी मोडतोड करतात, की त्यातून हिंसादर्शन आलेच पाहिजे ! सामान्यतः बहुसंख्य चित्रपटांची अगदी सुरुवात तरी हत्या किंवा हाणामारीने होते किंवा त्यांच्या उत्तरार्धातील उत्तरभाग तरी प्रचंड अशा 'ॲक्शनने' म्हणजे गोळीबार, पाठलाग, धावपळ, आरडाओरड यांनी साकार झालेला असतो. जिथे आवश्यक नाही तिथेदेखील मद्यपानाचे प्रसंग, जुगारी अड्डे, त्यांतील बाचाबाची इत्यादींचे दर्शन विनाकारण घडविले जाते. आडदांड माणसे

मुद्दाम शोधून त्यांच्या क्रूर कृत्यांचा मालमसाला चित्रपटातून भरला जातो, आणि हे सर्व प्रेक्षकांना आवश्यक आहे, आवडते म्हणून करण्यात येते.

हिंसादर्शनाला राष्ट्रभक्तीपासून ईश्वरभक्तीपर्यंत, मित्रप्रेमापासून कुटुंबप्रेमापर्यंत, गरिबांच्या अन्नरक्षणापासून शेतकरी-कामगारांच्या न्याय्य हक्कापर्यंत सर्व प्रकारच्या तत्त्वांचा किंवा तत्त्वज्ञानाचा आधार घेतला जातो. हिंसा ही व्यक्तीच्या, समूहाच्या, संघटनांच्या समाजाच्या आणि देशाच्या न्याय्य हक्कांच्या तसेच माणुसकीच्या रक्षणासाठी अपरिहार्य आहे आणि प्रत्येक अनिष्ट व्यक्ती, प्रवृत्ती, गट आणि संघटना या हिंसेचाच एकमेव असा वापर करीत असतात, असे काहीसे गृहीतक या रुपेरी सृष्टीतील हिंसादर्शनामागे असावे ! त्यामुळे त्याला आळा कसा घालावा किंवा त्याचे नियंत्रण कसे करावे, ही समस्या तशी गुंतागुंतीचीच ठरते. आणि यासाठी अभ्यवेक्षणाचा (सेन्सॉरशिप) कसा आणि कितपत उपयोग होईल, हे सांगणे कठीण दिसते. आपली लोकशाहीप्रणीत जी स्वीकृत मूल्ये आहेत, त्यांत कलाविष्काराचे स्वातंत्र्य महत्त्वाचे आहे. या स्वातंत्र्याचा बळी घेऊन आपणास हिंसादर्शन रोखता येणार नाही. त्यासाठी हिंसक चित्रपटांना प्रेक्षकांच्या अल्प प्रतिसादाचा अंकुश लावूनच काहीतरी सुधारणा करणे शक्य होईल. पण हेही सोपे नाही. प्रेक्षकही भिन्नभिन्न अभिरुचीचे असतात आणि म्हणून त्या सर्वांच्या वतीने एखादी ठोस भूमिका घेणे शक्य होत नाही. भडक अशा लैंगिक चित्रणाबद्दल आपल्याकडे निषेध केला जातो, तो फक्त काही स्त्रीसंघटनांतर्फेच ! पुरुषवर्ग त्यात सामील होत नाही. सर्वांच्या दृष्टीने ज्या गोष्टी निषेधार्ह ठराव्यात, त्यांचा सर्वांकडून निषेध केला जात नाही. तेव्हा हिंसादर्शनाची समस्या ज्या स्वरूपात आणि जेवढ्या तीव्रतेने आपल्याला जाणवत असेल, त्याच स्वरूपात आणि तेवढ्या तीव्रतेने तिचे निराकरण करण्याचे काम हे अखेरपक्षी प्रेक्षकांनीच केले पाहिजे.

—पण असे काम करणारा प्रेक्षकवर्ग निर्माण करणे ही जबाबदारी इतरांचीही आहे. समाजातील विचारवंत, कलासमीक्षक, शिक्षक, प्राध्यापक आणि सांस्कृतिक कार्यकर्ते या सर्वांनीच चित्रपटांबद्दल एक समतोल विवेक लोकांत निर्माण करण्याचा प्रयत्न केला पाहिजे. चित्रपटांकडे अधिक गांभीर्याने पाहिले पाहिजे, मुख्यतः चित्रपट पाहण्याची व त्यासाठी वेळ देण्याची तसदीही घेतली पाहिजे. चित्रपटमाध्यमाचा माध्यम म्हणून आणि कला म्हणून एक सुसंगत असा कलाविचार प्रसृत केला पाहिजे. केवळ उच्चभ्रू दृष्टीने चित्रपटांकडे दुर्लक्ष करून स्वतःच्या हस्तिदंती मनोऱ्यात राहण्याचे दिवस आता राहिलेले नाहीत. चित्रपट हे माध्यम हळूहळू दूरदर्शनाच्या मार्फत तुमच्या अगदी माजघरात येऊन पोचले आहे. दृश्य, श्राव्य अशा मालिकांचे कार्यक्रम दूरदर्शनसाठी तयार होत असले, तरीही त्यांच्या आशय-अभिव्यक्तीवर चित्रपटांचा प्रभाव उमटल्याशिवाय राहत नाही. आणि चित्रपटांतील नेमक्या नको त्या गोष्टींचेच अनुकरण दूरदर्शन मालिकांतही केले जाण्याची फार मोठी शक्यता आहे. इतिहासतले अहिंसक पर्व सादर करणे आजतरी आवश्यक आहे. 'क्रांती' किंवा 'देशप्रेमी' यांसारखे चित्रपट किंवा 'तमस' सारखी दूरदर्शनमालिका काढून हिंसाचाराचे ऐतिहासिक पुनर्दर्शन घडवण्याची काहीही आवश्यकता नाही. हिंसेला हिंसेनेच प्रत्युत्तर देणे योग्य ठरते; ही कल्पना बाजूला सारून हिंसेला अहिंसेनेही जिंकता येते असे दाखवण्यासाठी इतिहास-पुराणांचा उपयोग करणे ही आजच्या काळाची गरज आहे. अलीकडच्या 'कब्जा' नावाच्या हिंदी चित्रपटात एका निष्ठावंत मुस्लिम गांधीवादी कार्यकर्त्याचे दर्शन घडते. अर्थात त्याचा वधच होतो. आणि मग चाकोरीप्रमाणे त्या वधाचा बदला खलनायकाच्या वधानेच घेण्यात येतो. बदल्याचे हे वळण टाळूनही त्या कार्यकर्त्याच्या वधाभोवती हे कथानक रंगविता येणे शक्य होते असे वाटते, पण तसे झाले नाही. विद्यमान हिंसायुगाचे जबरदस्त असे हे प्रलोभन आहे, मोह आहे, संभ्रम आहे आणि कदाचित अगतिकताही असेल ! तथापि चित्रपट आणि दूरचित्रवाणी ही लोकसंपर्काची माध्यमेच केवळ नाहीत, तर ते कलाविष्कारही आहेत. आणि इतिहासाचा असा एखादा टप्पा असतो, की ज्या टप्प्यावर कलेने कलेचे आणि आपल्या कलाप्रेरणांचे मोह आवरून संस्कृतीच्या काही मौलिक गरजा पूर्ण करावयाच्या असतात. विद्यमान कालखंड हा असा एक ऐतिहासिक टप्पा आहे आणि या टप्प्यावर हिंसेचा आचार, विचार आणि उच्चार यांना आळा घालणे, हे कला आणि कारागिरी या दोहोंचे कर्तव्य ठरते. चित्रपटमाध्यम व दूरचित्रवाणी याला अपवाद नाहीत.







अनुक्रमणिका

आविष्कार-स्वातंत्र्य : सिद्धान्त आणि व्यवहार

देवदत्त दाभोलकर

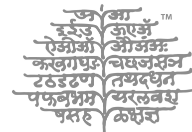
आपल्या संपादकीय पत्रात आपण लिहिले आहे :

" 'आविष्कार-स्वातंत्र्य आणि सेन्सॉरशिप ' हाही एक अतिशय महत्त्वाचा मुद्दा संपर्क-माध्यमांच्या संदर्भात उपस्थित केला जातो. संपर्क-माध्यमांपैकी दूरदर्शनसारखे माध्यम घरोघरी पोचल्यामुळे त्याच्या आवाहनाचे आणि प्रभावाचे क्षेत्र अधिक व्यापक, सर्वदूर बनलेले दिसते... दूरदर्शनच्या आणि पर्यायाने अन्य संपर्क-माध्यमांच्याही आविष्कार-स्वातंत्र्याचे आणि सेन्सारशिपचे प्रश्न पुन्हा नव्याने उपस्थित झाले आहेत."

खरे तर, प्रश्न नव्याने उपस्थित झालेले नाहीत. प्रश्न आता अधिक प्रखर आणि तीव्र झाले आहेत. याची कारणमीमांसाही सरळ, सोपी आहे. माध्यमाचा प्रभाव जितका अधिक तितका आविष्काराचाही प्रभाव अधिक; आणि हा प्रभाव जितका अधिक तितक्या प्रमाणात त्या आविष्काराविषयी येणारी प्रतिक्रियाही अधिक तीव्र असणे अटळ असते. जे नियतकालिक कोणीच वाचीत नाही त्यांमध्ये तुम्ही कितीही विरोधी लिहिले तरी त्याची दखल सहसा कोणी घेत नाही. हुषार शासन तर घेतच नाही कारण मग आविष्कार-स्वातंत्र्य आपण कसे अबाधित राखतो याची उदाहरणे दाखवता येतात पण प्रत्यक्षात त्याचा काहीच त्रास सोसावा लागत नाही. तुमचा आवाज सामान्य जनतेपर्यंत जाऊन पोहोचण्याच्या बाबतीत जितका मोठा, जितका प्रभावी, तितक्या प्रमाणात त्याविरुद्ध दडपण येण्याची शक्यताही अधिक. घरात आपापसांत बोलावयासही लोक घाबरतात असे वातावरण जगातील अनेक राष्ट्रांतील नागरिकांनी अनुभवले आहे. त्या सीमारेषेला आणीबाणीच्या काळात भारताने जवळजवळ स्पर्श केला परंतु तरीही तिचा खरा चटका भारतीयांना अनुभवावा लागला असे म्हणता येणार नाही. हे भारताचे आजवरचे सुदैव आहे व हे असेच टिकवावयाचे असेल तर आविष्कार-स्वातंत्र्याची सैद्धान्तिक मांडणी व तिचा व्यावहारिक आचार याविषयी आपण दक्ष राहिले पाहिजे.

घरातील चर्चा, मित्रपरिवारातील चर्चा अशा खाजगी वर्तुळातील चर्चा बाजूला ठेवल्या तर आविष्कार-स्वातंत्र्याविषयी प्रमुख दक्षता घ्यावी लागते ती संशोधनाच्या, विचारनिर्मितीच्या क्षेत्रात. सर्वसाधारण विद्याक्षेत्रीय स्वातंत्र्य (Academic Freedom) हे यासाठी पायाभूत असावे लागते. या स्वातंत्र्याचे व्यावहारिक मोलही असे की अशा मुक्त संशोधनातून विचारमन्थनातूनच मानवतेची प्रगती होत असते. हुकुमशहा या स्वातंत्र्यावरही घाला आणण्याचा प्रयत्न करतात कारण त्यांना मान्य असलेल्या विचारप्रणालीशी विरोधी असे काहीही त्यांना पुढे यावयास नको असते. अशी मुस्कटदाबी स्टॅलिनने केली. हिटलरने केली. अन्य हुकुमशहांनी केली व आजही करीत आहेत. ही त्यांची एक स्वाभाविक स्वसंरक्षक प्रतिक्रिया असते. भारतात आपल्या सुदैवाने आजतरी या स्तरावरच्या मुस्कटदाबीचा विचार आपणास करावयाचे कारण नाही.

' तू म्हणतोस ती प्रत्येक गोष्ट मला नामंजूर आहे; परंतु, तुला तुझे विचार मांडावयाचा अधिकार असलाच पाहिजे यासाठी मी प्राणपणाने झगडेन ' हे व्हॉल्टेरचे उद्गार ही प्रत्येक लोकशाहीवादी व्यक्तीची निष्ठा असली पाहिजे. परंतु सामान्यपणे आपल्या आविष्कारावर दडपण येते त्या वेळी आपली ही निष्ठा जागृत होते व आपल्या विरोधी विचाराच्या लोकांच्या आविष्कारावर मर्यादा येतात (व अनेकदा आपणही अशा मर्यादा आणण्यात प्रत्यक्ष, अप्रत्यक्ष रीतीने सहभागी होतो) तेव्हा आपली ही निष्ठा शांतपणे झोपी गेलेली असते. अशा निखळ निष्ठेच्या अटळ अटीही आपल्याला अनेकदा माहीत नसतात. त्या संपूर्णपणे पाळणे अनेकदा व्यवहारात अशक्य असते हे मान्य केले तरी आपला प्रवास कोणत्या दिशेने व्हावयास पाहिजे याचा नकाशा जसा जहाजाच्या कप्तानाला माहीत पाहिजे (मग तो





प्रसंगानुरूप वाऱ्या-वादळाला तोंड देण्यासाठी आपल्या शिडांची रचना कशीही करो) त्याप्रमाणे या अटळ अटींचा संदर्भ आपल्या मनात असला पाहिजे. त्या अटळ अटी अशा :

१) आविष्कार व विचारस्वातंत्र्यानेच मानवतेची प्रगती आजवर होत आलेली आहे व भविष्यकाळात होत राहणार आहे अशी श्रद्धा.

२) माझ्या आविष्कार-स्वातंत्र्यावर दडपण आले तर माझा जसा तीव्र कोंडमारा होतो तसाच माझ्या प्रतिपक्षाचाही होतो याची जाणीव.

३) विचारासारखे सामर्थ्य अन्य कशातही नाही; सेनादलेही हालतात ती कोणत्या तरी युक्तायुक्त विचाराच्या प्रभावामुळेच हालतात. व सेनादलाचा प्रतिकार शेवटी सेनादलानेच करावा लागला तरी शत्रूच्या वैचारिक प्रभावाला त्याच्याच तोडीचे वैचारिक उत्तर असल्याखेरीज आपल्या सेनादलाला कणाच राहणार नाही याचे भान.

४) विचारांचा प्रतिवाद विचाराने करता येतो अशी श्रद्धा अंगी बाणवली की प्रत्यक्षात पुढे ठाकणारे सर्वच नाही तरी अनेक संघर्षाचे प्रसंग टाळता येतील ही अनुभवजन्य अपेक्षा.

या आदर्श अटी मनात वागवावयाच्या तर काही उपनियम पाळावे लागतात. ते असे :

१) वैचारिक मांडणीसाठी मुक्त व्यासपीठ असले पाहिजे.

२) दोन्ही पक्षांना त्या व्यासपीठाचा समान प्रमाणात वापर करावयास मिळाला पाहिजे.

३) या वादांचा निर्णय जाणत्या निःपक्षपाती लोकांनी द्यावयास पाहिजे.

विद्याक्षेत्रीय आविष्कार-स्वातंत्र्याच्या संदर्भात एक व्यावहारिक रचना मी पूर्वी 'नवभारत' मासिकातच सुचविली होती. त्या वेळचा संदर्भ रेगे-लवंदेवाद आणि रेगे-बार्लिंगे-जोशीवाद असा होता. नंतर पाध्ये-पाटील वादाच्या संदर्भात मी त्या कल्पनेचा 'नवभारता'तच पुनरुच्चार केला होता. सत्यकथेतील मंगेश पाडगावकर, विं. दा. करंदीकर यांच्या काही कवितांच्या संदर्भात मी सत्यकथेत वादाचे मुद्दे उपस्थित केले होते. त्या वादांच्या तपशीलात या ठिकाणी जावयाचे कारण नाही. ते वाद, सर्व रचना उपलब्ध असूनही, होऊ शकले नाहीत ही वस्तुस्थिती आहे. साहित्याच्या, विचाराच्या क्षेत्रात जर ही परिस्थिती असेल तर इतर क्षेत्रांत तर ही परिस्थिती किती प्रतिकूल असेल ? 'तुमच्याजवळ असलेला प्रकाशच जर अंधारमय असेल तर त्या वेळी खरा अंधःकार किती गडद असेल' या बायबलमधील वचनाचा प्रत्यय अशा ठिकाणी येतो.

आविष्कार-स्वातंत्र्याच्या विद्याक्षेत्रातील गंगोत्रीचीच ही मलिन अवस्था पाहिली की 'राम तेरी गंगा मैली' हे पुढचे विधान करण्याचे कारणच राहात नाही. (सिनेमाचे अकारण नाव सुचले हा त्या माध्यमाचा प्रभाव) परंतु, सिनेमा, वर्तमानपत्रे, आकाशवाणी, दूरदर्शन यांचा आविष्कार-स्वातंत्र्याच्या संदर्भात विचार करताना वरील निकषच आपल्याला परत लावावे लागतील. परंतु तरीही या सर्व क्षेत्रांची स्वतःची अशी काही विशेषता आहे. सिनेमा हे जनसामान्यांच्या मनावर जबरदस्त पकड असणारे परंतु प्रामुख्याने व्यापारी वृत्तीने व्यवहार करणारे कलाक्षेत्र आहे. वर्तमानपत्रे प्रामुख्याने धनिक वर्गाच्या हातात आहेत. प्रामुख्याने त्यांचा प्रभाव शहरांतून आहे व वर्तमानपत्रांचे समाजाच्या संदर्भात काही उत्तरदायित्व आहे ही भावना त्यांना मधून मधून सतावीत असते: आकाशवाणी शासनाच्या नियंत्रणाखाली आहे, दूरदर्शनही शासनाच्या नियंत्रणाखाली आहे परंतु ते जाहिरातदारांच्या, प्रायोजकांच्या उत्तरोत्तर अधिकाधिक आहारी जात चालले आहे असे दिसते. जनतेच्या झुंडशाही प्रतिक्रियांचे दडपण या माध्यमाच्या सर्वदूर प्रचार-प्रभावामुळे त्यांच्यावर अधिकाधिक येत जाणार आहे असे दिसते.

'काही वर्तमानपत्रवाले सुपारी घेऊन लिहीत असल्यासारखे लिहितात' हे श्री. शंकरराव चव्हाण यांचे अलीकडचे विधान जरी अतिरंजित म्हणून मनावर घेतले नाही तरी आविष्कार-स्वातंत्र्याच्या संदर्भात वृत्तपत्रांची विश्वासार्हता कमी होत चाललेली दिसते. काही प्रमाणात ही वस्तुस्थिती पूर्वीही होती व सर्व देशांत सर्व काळांत अस्तित्वात आहे. 'जो पैसे देतो तो संगीतकाराला कोणती धून वाजवावी हे सांगणारच' या न्यायाने हे अपरिहार्य आहे. मालक बदलला की वर्तमानपत्राचा सूर बदलतो. संपादकाचेदेखील आविष्कार-स्वातंत्र्य मर्यादित होते. (आर्थिक कारणामुळे नसले, तरी अन्य कारणामुळे गांधीजींच्या हरिजनमधील आविष्कार-स्वातंत्र्यावर मर्यादा घालण्याचा

प्रयत्न त्यांच्या अखेरच्या कालखंडात झाला होता ही माहिती कदाचित अशा संपादकांना दिलासा देऊ शकेल.) हे संपादकही आपल्या धोरणाशी अनुकूल असेच आविष्कार-स्वातंत्र्य आपल्या वर्तमानपत्रांतून देत असतात. काही वाद निर्माण झालाच तरीही सोयीच्या क्षणी 'हा वाद येथे थांबवला आहे' असे सांगून 'जितं मया'च्या आविर्भावात वावरू लागतात. संपादकाच्या खुर्चीखेरीज स्वतःचे स्वतंत्र स्थान असलेला, व अनुकूल-प्रतिकूल विचाराच्या लोकांच्या आविष्कार-स्वातंत्र्यावर मनापासून श्रद्धा असलेला संपादकच आविष्कार-स्वातंत्र्याची खरी जोपासना करू शकतो. अशा संपादकांचा शोध हा 'दशसहस्रेषु' एकाचा शोध आहे.

इंग्रजी वर्तमानपत्रे शहरी सुशिक्षित वर्गापर्यंत जाऊन पोहोचतात. भारतीय भाषांतील वर्तमानपत्रे शहरी मध्यमशिक्षित वर्गापर्यंत जाऊन पोहोचतात. आकाशवाणीचा प्रसार अधिक आहे. परंतु तिला स्वतःचे असे स्वरूप नाही; आकर्षण नाही; व नियमित श्रोतृवर्ग तर नाहीच नाही. त्यामुळे शासकीय सर्वसामान्य निर्बंधांखेरीज आविष्कारावर स्वतःच्या अशा मर्यादा आकाशवाणी घालत नाही. तशी स्वतःचा आत्मा व व्यक्तिमत्त्व असलेली आकाशवाणीच अस्तित्वात नाही. यामुळे अनेकदा आकाशवाणीवर एखादे भाषण देणे किंवा आपल्याच घरी ते मोठ्याने वाचणे यात जनमानसावरच्या परिणामाच्या दृष्टीने काहीच फरक पडत नाही.

संपर्क-माध्यमात कानामागून आले आणि अत्यंत तिखट झाले ते म्हणजे दूरदर्शन. तेही येताना शैक्षणिक प्रसाराचा बुरखा घेऊन आले. १९५९ मध्ये दिल्लीत पहिले दूरदर्शन केंद्र शैक्षणिक कार्यक्रमासाठी म्हणून स्थापन करण्यात आले. १९६५ मध्ये हल्लीच्या पद्धतीचे कार्यक्रम दिल्लीच्या त्या दूरदर्शन केंद्रावर सुरू करण्यात आले. त्यानंतर, विशेषतः १९८० नंतर दूरदर्शनचा झपाट्याने प्रसार झाला. दूरदर्शनने संपर्क-माध्यमाच्या क्षेत्रात एक आमूलाग्र क्रांती घडवून आणली. मानवातील संपर्काच्या दृष्टीने मुद्रणकलेनंतर लागलेला सर्वांत महत्त्वाचा शोध दूरदर्शनचा होता. या संपर्क-माध्यमतज्ज्ञ मॅक्लूहन यांच्या विधानात यत्किंचितही अतिशयोक्ती नाही.

लोकांना आपल्याकडे आकर्षित करण्याचे किंबहुना आपल्या काचपेटीशी त्यांना खिळवून ठेवण्याचे सामर्थ्य दूरदर्शनमध्ये आहे. परदेशातही या पेटीचा निर्देश, 'खुळचांची पेटी' (Idiot box) असाच करतात. परंतु तरी असे म्हणत म्हणत ते लोक तिथेच खिळून राहतात. भारताच्या अज्ञ, निरक्षर जनतेपर्यंत प्रभावीपणे पोचण्याचे तर हे मोठेच साधन झाले. जेथे ज्ञानाचा किरणही पोचू शकत नव्हता तेथे ज्ञानाचा प्रकाशझोत टाकण्याची शक्यता तरी निर्माण झाली.

जनतेपर्यंत दूरदर्शन जाऊन पोहोचणार आहे. निवडणुकीचे तंत्रच तसा रेटा दूरदर्शनला देणार आहे. आधीही दिलेला आहे. यातून आविष्कार-स्वातंत्र्याचे प्रश्न निर्माण होणारच. निवडणूक-प्रचारासाठी सर्व मान्यताप्राप्त पक्षांना समान वेळ दूरदर्शनवर उपलब्ध करून देण्यात यावा ही या आविष्कार-स्वातंत्र्याची पहिली मागणी होती. परंतु त्यानंतरच्या कालखंडात याहून कितीतरी अधिक जटिल आणि प्रक्षोभक अशा आविष्कार-स्वातंत्र्याच्या प्रश्नांना दूरदर्शनला सामोरे जावे लागले व दूरदर्शनवरील कार्यक्रम जर अगदीच मिळमिळीत व्हावयास नको असतील तर दूरदर्शनला याची सिद्धता सदैव ठेवावी लागेल. दूरदर्शन आपल्याकडे इतक्या प्रसाराच्या अवस्थेत अलीकडेच आले; त्यातील अधिकाऱ्यांचा अनुभव मर्यादित आहे; ते शासनाच्या नियंत्रणाखाली आहे व शासनाच्या धोरणाचे निकष अजूनही स्पष्ट नाहीत. या दूरदर्शनपुढील सध्याच्या अडचणी आहेत व त्या तशा खऱ्या आहेत. परंतु या मर्यादा सांभाळून व ओळखूनही दूरदर्शनला पुष्कळच करता आले असते. दोनच उदाहरणे देतो.

१) होनी-अनहोनीच्या मी पाहिलेल्या कार्यक्रमावर Based on fact (वस्तुस्थितीवर आधारित) असा निर्देश होता. आपल्या मृत्यूनंतर एक बाई आपल्या मुलाला आगामी घटनांच्या सूचना देत राहते. एका होणाऱ्या खुनाची सूचना ती तशी देते व तो मुलगा पोलिसांना त्या आधारे सूचना देतो. खून त्याप्रमाणे घडलेला असतो. अशा स्वरूपाची ती कथा असते. या कथेत पोलीस-अहवाल, केस आदी सर्व गोष्टी झाल्याच असतील की नाही? हे व यांसारखे सुचणारे अन्य पुरावे दूरदर्शनकडे असावयास हवेत. त्यांचीही नंतर चिकित्सा होऊ शकते. परंतु 'वस्तुस्थितीवर आधारित' असा निर्देश करताना दूरदर्शनने आपल्याकडून शक्य-

तितका आवश्यक तपास केला होता असे तरी मग म्हणता आले असते.

२) पुण्याला खेडशिवापूरजवळ एक दगड आहे. नऊ जणांनी एक एक बोट लावून एक अर्थशून्य मन्त्रसा म्हटला की तो दगड त्या बोटांच्या आधारे वर उचलला जातो. दूरदर्शनने हे कौतुकाने दाखविले. यात अंधश्रद्धेचे पोषण झाले की नाही ? बरे, गंमत म्हणून दाखवले म्हटले तर याच्या विरुद्धचा त्याच दगडावरचा अंधश्रद्धा निर्मूलन समितीचे कार्यकर्ते डॉ. नरेन्द्र दाभोलकर यांचा प्रयोग दाखवण्याचे का नाकारले ? डॉ. दाभोलकरांनी तो दगड मन्त्राशिवाय, कमी किंवा अधिक माणसे सहभागी करून, स्त्रियांना समाविष्ट करून असा विविध प्रकारे उचलून दाखवला याचे प्रक्षेपण करण्याविषयी दूरदर्शनची अनास्था का ?

अशा त्रुटी किंवा प्रमाद समंजस नेतृत्वाच्या दक्षतेने दूर करता येतील. परंतु तरीही मूलभूत प्रश्न राहतोच. आविष्कार-स्वातंत्र्याला कधीही कोणतीही मर्यादा असू नये अशी भूमिका आपल्याला घेता येईल काय ? तात्त्विक दृष्टया तरी ते इष्ट आहे काय ? व्यावहारिक दृष्टया शक्य तरी आहे का ? आणि जर मर्यादा घालणे आवश्यकच असेल तर ती मर्यादारेषा कोणी कशी घालून द्यावी ?

या यक्षप्रश्नाचे नेमके उत्तर देणे कठीण आहे. परंतु कोणत्या दिशेने या प्रश्नाचे उत्तर शोधावे लागेल याचे काही सूचन देता येईल. त्यातील आशय असा :

१) मर्यादारेषा असेल परंतु ती हटवादी असणार नाही, प्रतिगामित्वाकडे झुकणारी तर असताच कामा नये. तिचा जोर पुरोगामी दिशेने पुढे सरकण्याचा असला पाहिजे.

२) जनमानस तर विचारात घ्यावेच लागेल परंतु झुंडशाहीपुढे सतत वाकणे ही या मर्यादारेषेची भूमिका असणार नाही. ही मर्यादारेषा काढणारे लोक व ती सांभाळण्याचा प्रयत्न करणारे लोक यांना जनमानसाच्या पुरोगामी शिक्षणाचा सतत आग्रह धरावा लागेल. केवळ शासनाच्या बळाचा वापर करून जनमानसाला अत्यंत प्रतिकूल अशी मर्यादारेषा सांभाळता येणार नाही. जनमानसपरिवर्तनाचा हा प्रयत्न तो तो प्रसंग निर्माण झाला की तहान लागल्यावर विहीर खणण्याच्या पद्धतीने करून उपयोग नाही. शिक्षणक्षेत्रातून व संपर्कमाध्यमांच्या सुजाण वापरातून जनमानसाला तसे वळण सतत देत राहिले पाहिजे.

३) संपूर्ण आविष्कार-स्वातंत्र्य ही एक अप्राप्य संकल्पना आहे, परंतु ती मृगजळ नाही. त्या दिशेने होणारी प्रत्येक पुरोगामी वाटचाल व्यक्तीचे जीवन अधिक समृद्ध करणारी व समाजाचे जीवन अधिक लोकशाही वृत्तीचे करणारी राहील.

४) संदेहाच्या वेळी निःपक्षपाती निर्णय देईल असे एखादे सत्प्रवृत्त व लोकमान्य, राजमान्य लोकांचे या संदर्भात मंडळ असावे. याची रचना करणे कठीण आहे. परंतु अशक्य नाही. 'सतांहि संदेहपदेषु वस्तुषु'— या वचनातील जोर बदलून ते विधान असे करता येईल— संदेहपदेषु वस्तुषु सताम् अन्तःकरणप्रवृत्तयः प्रमाणम् ।

असे 'सत्'लोक राष्ट्रातच नसले तर ! किंवा आहेत परंतु त्यांचीच या मंडळावर नियुक्ती व्हावी अशी सत्प्रवृत्ती राष्ट्रातच नसेल तर ?

तर ईश्वर त्या राष्ट्राचे रक्षण करील. त्याने तसे आश्वासन दिले आहे.

⊙ ⊙ ⊙

अनुक्रमणिका

सोवीएत युनियनमधील ग्लासनस्त व पेरेस्त्रोईका

वासंती दामले

आज सोवीएत युनियनमध्ये 'ग्लासनस्त'[१], 'पेरेस्त्रोईका'[२] व लोकशाही या संकल्पना एकमेकांपासून वेगळ्या करता येणे शक्य नाही. त्या एकमेकींवर अवलंबून आहेत; परस्परपूरक आहेत व त्यांत संपूर्ण देशाचे भवितव्य गुंतलेले आहे. एकेकीचा स्वतंत्र विचार करणे अशक्यच आहे. यश मिळाले, तर सर्वांना मिळेल, नाही तर संपूर्ण अपयश मिळेल.

गरबाचोवना अचानक साक्षात्कार झाला व नवविचारांचे वारे सोवीएत भूमीवर वाहू लागले– अशा तऱ्हेने या विचारांचे, वा घटनांचे चित्रण करणे चूक आहे. या विचारांची बीजे, या घटनांची चुणूक क्रुश्शोवकाळात सोवीएत देशाने अनुभवली होती. गरबाचोव त्या वेळेस मॉस्को विद्यापीठात विद्यार्थी होते.[३] परंतु तेव्हा जुन्या विचारांच्या लोकांचे प्राबल्य होते म्हणा किंवा क्रुश्शोवना जास्त पुढे जाण्याचे धाडस झाले नाही म्हणा, त्यातून निष्पन्न फार थोडे झाले. एका लेखकाने म्हटल्याप्रमाणे नोकरशाहीविरुद्ध लढण्याचे काम त्याने नोकरशाहीवरच सोपवले. शिवाय त्याच्या सुधारणा थोड्या इथे, थोड्या तिथे, उदा.– साहित्यात, अर्थकारणात, अशा होत्या. ग्लासनस्तशिवायच पेरेस्त्रोईका करण्याचा त्याने प्रयत्न केला. स्टालीनविरुद्ध लिहिण्यास मुभा होती; परंतु क्रुश्शोवच्या राजकारणाविषयी लिहिण्यास नव्हती. त्यामुळे त्याला हटवताच सर्व मोहीम कोसळली. ब्रेझनेवचा काळ सर्व दृष्टीने "स्टॅगनेशन"चा–साचलेपणाचा काळ होता. त्या काळात स्टालीनविरोधी मोहीम थंडावली अथवा रोखली गेली; परंतु स्टालीनला परत पूर्वीचे स्थान प्राप्त करून देण्याचे उघड उघड प्रयत्न मात्र स्टालीनच्या चाहत्यांना करता आले नाहीत. कारण क्रुश्शोवकाळात पेरले गेलेले मोकळेपणाचे बीज हेच होय. ब्रेझनेवनंतर आलेल्या आंद्रोपव व चिरनेन्कांना फारसा वेळच मिळाला नाही. आंद्रोपवने थोडे प्रयत्न केले व गरबाचोवना त्यांनीच पुढे आणले. 'दारूविरुद्धची मोहीम' व 'लाचलुचपतीविरुद्धची मोहीम' या त्यांच्या काळातच सुरू झाल्या. परंतु सर्वंकष मोहीम मात्र गरबाचोवने सुरू केली. क्रुश्शोवकाळातील अनुभव लक्षात घेऊन त्याने या मोहिमेची सूत्रे लोकांच्या हाती देण्याचे ठरवले असावे आणि सुधारणा तुकड्यातुकड्याने होत नसते हेही समजून घेऊन पुनर्रचना सर्व आघाड्यांवर करण्याचे ठरवले.

अशा सर्वंकष मोहिमेची गरज सोवीएत संघात निर्माण झालेल्या परिस्थितीमुळे निर्माण झाली होती. ही काळाची गरज गरबाचोवने अचूक ओळखली. तिथे जाणाऱ्या कुणालाही तिथे साचलेपण आढळून येई. ही कोंडी त्या परिस्थितीत कशी फुटणार असेही वाटायचे. परिस्थिती बदलायची असेल तर काय करावे लागेल असा प्रश्न पडायचा; कारण एकंदरीत लोकांमध्ये उदासीनता किंवा एक प्रकारचा दूरस्थपणा (Alienation) आढळून यायचा. मार्क्सवादाचे शिक्षण अनिवार्य जरी होते, तरी शिकवणे यांत्रिक होते. त्यात विद्यार्थ्यांनी समजून घ्यावे किंवा त्यांच्यापर्यंत ते पोचावे अशी कळकळ नव्हती व विद्यार्थीही परीक्षेत घोकंपट्टी करून उत्तीर्ण होण्याची बाब ह्याच दृष्टीने या विषयाकडे पहायचे. प्रथम क्रांतिकाळात, नंतर समाजाच्या उभारणीच्या कामात व दुसऱ्या महायुद्धात लोकांनी अपार त्याग व अतुलनीय कष्ट केले होते. परंतु ब्रेझनेव ह्यांच्या काळात त्याग कशासाठी करायचा हा प्रश्नच होता! कारण त्यागासाठी आवश्यक असलेली वैचारिक प्रेरणा (Ideological Motivation) आणायची कुठून? त्यामुळे साहजिकच लोक 'स्व' मध्ये गुंतून पडले. या काळात करप्शन वाढले, सत्तेचा दुरुपयोग वाढला. सामाजिक, आर्थिक असमानता वाढली. ही असमानता, भ्रष्टाचार, सत्तेचा दुरुपयोग समाजातील प्रत्येक विभागात वाढला होता. लेखकसंघ, शिक्षणक्षेत्र हेही ह्यास अपवाद नव्हते. भांडवलशाही देशांत उदासीनता येते हे माहीत होते. या उदासीनतेमुळे दारुडेपणा, ड्रग्ज घेणे, ऐहिक सुखात मग्न राहणे या गोष्टी होऊ लागतात.

हेही समजू शकत होते. पण समाजवादी देशातही हे कशामुळे होते याचे वैचारिक कारण (Theoretical explaination) देणे सोवीएत संघाच्या मित्रांना व कॉमरेड्स्नाही जड जाऊ लागले. उजव्यांनी व अतिडाव्यांनी एकत्र येऊन सोवीएतविरुद्ध मोहीमच उघडली. या साऱ्यावर उपाय म्हणून १९८५ सालच्या २७ व्या पक्ष काँग्रेसपासून गरबाचोवने हा लढा उभारला व सावकाशपणे हा लढा पुढे नेला. लढयाची हत्यारे त्याने सामान्य जनतेच्या हातात दिली. १९८७ पर्यन्त हा लढा हळू हळू लढला जात होता, पण १९८८ च्या सुरुवातीपासून लढयाने जोर पकडला आहे.

आजचा लढा हा वेगवेगळया आघाडयांवर लढला जात आहे. आघाडयांची नावे आहेत : 'ग्लासनस्त' 'पेरेस्त्रोईका', 'नोवोये मिरलेंतीये' (नवे विचार), 'लोकशाही', 'इतिहासाचे पुनर्मूल्यांकन', 'परराष्ट्र-नीती' (मराठी अर्थ) वगैरे वगैरे सोवीएत समाज-सागराचे आज मंथन चालले आहे. या मंथनातून जे बाहेर पडेल ते स्वीकारायची त्यांची तयारी आहे. सोवीएत समाजातील प्रत्येक व्यक्ती आज या मंथनात गुंतलेली आहे. पूर्वीची उदासीनता कमी झाली आहे. पूर्वी सोवीएत वर्तमानपत्रे, मासिके अभ्यासकांशिवाय कुणी वाचायचे नाहीत. अभ्यासकही कुठून काही हातात लागतंय का, या उद्देशाने दर्शनी लेखनाच्या मागे दडलेला अर्थ शोधायचा प्रयत्न करायचे. आता प्रत्येक वर्तमानपत्र, प्रत्येक नियतकालिक वाचनीय झाले आहे. त्यांतून या लढयाविषयी जी माहिती समजते, ती अशी.

पेरेस्त्रोईका :

पेरेस्त्रोईका हा शब्द आज सोवीएत संघात सर्व-समावेक्षक असा आहे. गरबाचोव म्हणतात : 'आपल्या समाजवादी समाजाच्या विकासातून निर्माण झालेली पेरेस्त्रोईका ही एक तत्कालीन गरज आहे. आपला समाज बदलासाठी तयार आहे– नव्हे, तो या बदलाची फार काळ वाट बघत आहे. पेरेस्त्रोईका सुरू करण्यास जर उशीर झाला असता, तर लवकरच अशी स्फोटक परिस्थिती निर्माण झाली असती की– स्पष्टच सांगा-यचे तर–संपूर्ण सामाजिक, आर्थिक आणि राजकीय व्यवस्थाच संकटात सापडली असती.[४]

सामाजिक पुनर्रचनेनुसार कम्युनिस्ट पक्षाच्या सभासदांना मिळणारे विशेष अधिकार व फायदे, नोकरशाहीला मिळालेल्या आर्थिक सवलती व फायदे यांवर २७ व्या पक्ष काँग्रेसमध्ये हल्ला चढवण्यात आला.[५] या विशेष अधिकारांमुळे समाजात लाचलुचपत वाढली व एक नवा वर्ग तयार झाला. १९७० च्या दशकात तर या लाचलुचपतीला प्रतिष्ठा प्राप्त झाली. ज्याला हे जमत नव्हते तो हेटाळणीस पात्र ठरू लागला. भेटी दिल्याशिवाय साधे कामही होईनासे झाले. उझबेकी-स्तानात तर आदीलोव व रशिदोव (उझबेक पक्षप्रमुख) यांसारखे भ्रष्टाचारी हुकुमशहा निर्माण झाले. भ्रष्टा-चाराचे जाळे यांनी असे विणले की शेतीच्या उत्पा-दनांचे, कारखान्यांच्या उत्पादनांचे खोटे अहवालही तयार केले व त्यांच्या जोरावर देशातील सर्वोच्च मान-सन्मान व गौरव प्राप्त केले. याच वेळेस सामान्य जनतेला दशहतीखाली ठेवून वेठबिगारही करून घेतली.[६] १९८३ साली आंद्रोपवने एक शोध-समिती तिकडे पाठवली. त्या शोधसमितीला सर्व पाळेमुळे खोदून काढण्यास पाच वर्षे लागली. 'निजेल्या' साप्ताहिकात त्यांनी आपला अहवाल प्रथम दिला. भांडवलशाही देशांत शोभेल अशी सामाजिक असमानता, वशिलेबाजी, भ्रष्टाचार हे सोवीएत समाजात लोकशाही नसल्याने, जनतेचा अंकुश राज्यकर्त्यांवर नसल्यामुळे निर्माण झाले.

राजकीय व्यवस्था ही कम्युनिस्ट पक्षाची निरंकुश व्यवस्था झाल्याने व आर्थिक दृष्टया समाज मागासलेला होता म्हणून अशा तऱ्हेची परिस्थिती निर्माण झाली असे सोवीएतचे अभ्यासक नेहमी सांगत असत. ई. एच. कारसारख्या सोवीएत संघाच्या गाढया अभ्यासकानेही असे प्रतिपादन केले आहे की स्तालिनिझम ही त्या काळच्या परिस्थितीतून निर्माण झालेली **अनिवार्य** व्यवस्था होती.[७]

सध्या सोवीएत प्रेसमधून या अनिवार्यतेलाच आव्हान देण्यात येत आहे.[८] आमच्या चुका झाल्या. चुका त्या वेळच्या परिस्थितीमुळे झाल्या असतील, आमचा देश समाजवादी व्यवस्था निर्माण करणारा पहिलाच देश असल्याने झाल्या असतील– कारणे काहीही असतील पण चुका त्या चुकाच ! त्याचे आम्हाला समर्थन करा-यचे नाही. या चुकांचा अभ्यास केल्याने त्यांना समजून घेता येईल. त्यांना भविष्यात टाळता येईल. या चुकां-कडे बघितल्यावर समाजातील विचारवंतांना असे वाटते, की समाजाचा अंकुश पक्ष-पुढाऱ्यांवर, नोकरशाहीवर नसल्याने ते निरंकुश होतात, निव्वळ एकपक्षीय राज-

अनुक्रमणिका

कारणामुळे नव्हे. हा अंकुश सामान्य माणसाच्या हाती कायम राहिला पाहिजे. त्यात मुख्य भूमिका प्रसार-माध्यमे बजावीत असतात. आजच्या लढ्यातही, ' सोवीएत संघाच्या कम्युनिस्ट पक्षाची मध्यवर्ती समिती (CC, CPSU) दोन शक्तिशाली, खऱ्या सामर्थ्यवान विभागांवर अवलंबून राहिली आहे. पक्ष-समित्या व प्रसार-माध्यमे; मी तर असेही म्हणेन, की प्रसार-माध्यमांनी जर हे सक्रियपणे उचलून धरले नसते, तर ' पेरेस्त्रोईका पॅकेज'च्या सध्याच्या पातळीवर पक्ष कधीच पोचू शकला नसता. आणि पेरेस्त्रोईकाची वाट अतिशय प्रचंड, विविध व आंतरविरोधाने परिपूर्णआहे.'[१]

प्रसार-माध्यमांनी हे उचलून धरल्यामुळे बरीच उलथापालथ झाली आहे. जवळजवळ सगळ्या नियत-कालिकांच्या संपादकीय समित्या बदलल्या आहेत. काही नियतकालिके या लढ्यात आघाडीवर आहेत उदा., मास्को न्यूज व आगन्योक. तर काही थोडीशी मागे आहेत. उदा., प्रावदा,– तर काही विरुद्ध आहेत उदा., सवेतस्काया रसिया. सवेतस्काया रसियाही पेरेस्त्रोई-काला तोंडी पाठिंबा देत त्याविरुद्ध लढा देत आहे. अर्थात सगळेच एका विचारांचे असते, तर गरबाचोवना जो ' समाजवादी बहुसत्तावाद (Socialist Pluralism)' अपेक्षित आहे त्याचा उद्देशच विफल झाला असता.

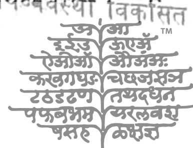
सोवीएत रशियात चित्रपटक्षेत्राला क्रांत्युत्तर काळापासून विशेष प्राधान्य दिलेले आहे. ह्या क्षेत्रात काम करणाऱ्यांची संघटना आहे; परंतु सरकारी समिती ' गोसकीनो ' हिच्या हातात अंतिम अधिकार. उदा., कुठली फिल्म बनवायची, कोणती चित्रसंहिता (फिल्मस्क्रिप्ट) मंजूर करावयाची वगैरे असायचे. त्यामुळे जरा काही वेगळे करणाऱ्यांना त्रास देण्याचा प्रयत्न केला जायचा. शिवाय चित्रसंहिता मंजूर करताना कलात्मक गुणवत्तेपेक्षा व्यापारी दृष्टिकोण जास्त असायचा. मे १९८६ च्या निवडणुकांमध्ये ह्या संघटनेतील (सिनेमोटोग्राफर्स युनियन) २/३ जुन्या लोकांना हटवले गेले. येलेम क्लीमोव हा नवा नेता निवडला गेला. सिरगेई बंदरचुकना (वॉर अँन्ड पीस व मेक्सिको इन फ्लेम्स'चा डायरेक्टर) समितीवरही निवडले गेले नाही. ' गोसकीनो ' वर टीकेचा भडिमार करण्यात आला व चित्रसंहिता मंजूर करण्याचे सर्व अधिकार ' गोसकीनो'च्या हातातून काढून संघटनेच्या हातात देण्यात आले. अर्थात सध्याच्या स्वातंत्र्याच्या वातावरणात हेही काही इतके सोपे नाही. झगडा चालूच आहे.

अशाच तऱ्हेचे बदल थीएटरच्या प्रांतातही घडले. गरबाचोवना पाठिंबा देणारे नवे नाटककार (खरे तर नवे नाहीत; पण ब्रेझनेवकाळात स्वतःच्या विचार-सरणीमुळे या लोकांनी त्रास भोगला होता.) पुढे आले आहेत. उदा., शातरोव. याचे नाटक ' डिक्टेटर-शिप ऑफ कॉन्शन्स ' (इंग्रजी अर्थ) सध्या बराच गोंधळ उडवून राहिले आहे. थीएटरमध्ये काम करणाऱ्या लोकांनी स्वतःची स्वतंत्र संघटना स्थापन केली आहे. कुठली नाटके करायची हे त्यांचे ते ठरवणार आहेत.

साहित्याच्या क्षेत्रातही 'नोवीमीर'ने पूर्वीप्रमाणेच पुढाकार घेतला आहे. क्रुश्शोवकाळात नव्या तऱ्हेचे साहित्य प्रकाशित करण्यात 'नोवीमीर'चे संपादक तेंद्रयाकोव आघाडीवर होते. एकंदरीतच सिनेमा, नाटक, साहित्य व राजकीय बदल यांचे नाते सोवीएत युनियनमध्ये फार जवळचे आहे. राजकीय बदल येथे साहित्यात फार चटकन नोंदले जातात व दाखवले जातात. त्यामुळे सोवीएत-संघाचा अभ्यास करणाऱ्यांना त्याच्या साहित्याचा अभ्यास करणे आवश्यक ठरते. असो. क्रुश्शोवना जेव्हा हटवण्यात आले, तेव्हा तेंद्रयाकोवनाही संपादकपदावरून हटवण्यात आले. आता ते वारले. ब्रेझनेवकाळात त्यांचे साहित्य प्रकाशित होत नव्हते. ते अप्रकाशित साहित्य आता नोवीमीरमध्ये प्रकाशित होत आहे. त्याचप्रमाणे पास्तरनाकची डॉ. झिवागो ही कादंबरी क्रमशः प्रकाशित होत आहे. इतरही अनेक साहित्यिक, जे आपले लिखाण प्रसिद्ध होणारच नाही म्हणून कपाटात ठेवून बसले होते, त्यांचे लिखाण नोवी-मीर, लितरातुरनाया गझेता, मस्कवा वगैरे नियत-कालिकांतून प्रसिद्ध होत आहे. उदा., कॉन्स्तंतीन सिम्मनोवचे लिखाण इनाम्या मको.

समाजाच्या दृष्टीने या सर्व गोष्टींना महत्त्व आहे, कारण याचा संबंध नैतिकतेशी, आत्मविश्वासाशी असतो. आणि जे जे अकार्यक्षम, ते अनैतिक असते आणि जे जे अनैतिक ते अकार्यक्षम असते.[११] उदा., आदीलोव, रशिदोव घटना.

म्हणून आर्थिक साचलेपण हेसुद्धा या सर्व घटनांशी संबंधित आहे. वर म्हटल्याप्रमाणे दुसऱ्या महायुद्धा-पर्यंतचा काळ मुख्यतः बाहेरील संकटांशी सामना करण्यात व अविकसित अर्थव्यवस्था विकसित करण्यात





अनुक्रमणिका

गेला. विकासाला खूप जागा होती त्यामुळे विकास कुठल्या दिशेने चालला आहे ? त्याचे बरे-वाईट परिणाम काय होतील ? आर्थिक उत्पादनशक्ती समाजाच्या हातांत याचा अर्थ इतर गोष्टींकडे दुर्लक्ष केले तर चालेल का ? समाजाच्या हातांत म्हणजे कोणाच्या हातांत ? अन्न-वस्त्र-निवारा या मूलभूत गरजा भागविल्यावरही माणूस म्हणून माणसाच्या इतरही गरजा असतात. त्या कितपत महत्त्वाच्या असतात ? हे सर्व प्रश्न आजपर्यंत मागे टाकले गेले. अस्तित्वाचा झगडा ह्या खंडप्राय व विकासाचा विभागीय असमतोल असणाऱ्या देशात प्रचंड मोठ्या प्रमाणावर द्यावा लागला. हे प्रश्न कुणाच्या मनात उभे राहिले नाहीत, असे नव्हे; पण काहींनी ते स्वेच्छेने मागे टाकले व काहींना गप्प बसवण्यात आले. ब्रेझनेव ह्यांच्या काळात पुरेसा विकास झाल्यावर व्यवस्थेतील दोष ठळकपणे नजरेत येऊ लागले. एका तऱ्हेचे साचलेपण एकूणच समाजव्यवस्थेला आले. त्यातून बाहेर पडण्यासाठी वरवरची मलमपट्टी उपयोगी पडत नाही हे क्रुश्शोव ह्यांच्या काळातच नजरेस आले. काहीतरी मूलभूत, हालवून टाकणारे आवश्यक होते. येवगेनी येवतुशेन्काने म्हटल्याप्रमाणे, 'लेनीनने कधीही सोवीएत व्यवस्था ही स्थिर (Static) असेल असे म्हटले नाही. उलट, ती एक चैतन्यपूर्ण (Dynamic), समाजाच्या प्रगतीशी बांधली गेलेली, समाजाला लोकशाहीच्या पथावर मार्गक्रमणा करताना व सामाजिक न्याय स्थापित करताना साथ देणारी, अशी व्यवस्था असेल असेच म्हटले आहे. लोकशाही व सामाजिक न्यायाशिवाय साम्यवाद अशक्यच असेल.[१२] "परंतु पेरेस्त्रोईका ही काही 'आणि सुधारणा' नव्हे. सुधारणा हा एक अखंड क्रम असू शकतो. अथवा निदान तोपर्यंत तरी जोपर्यंत असे लक्षात येते की काही मूलभूत प्रश्न या व्यवस्थेत सोडवणे आता शक्य नाही. सुधारणा ही उत्क्रांतिवादी असते. पण आज आपण पेरेस्त्रोईकाच्या क्रांतिवादी विशेषाबद्दल बोलत आहोत. समाजातील निरुपयोगी, भारभूत होणाऱ्यांना क्रांती तोडून टाकते."[१३] पेरेस्त्रोईकावाद्यांची पेरेस्त्रोईकाबद्दल हीच भूमिका आहे. या आर्थिक पुनर्रचनेत बऱ्याच गोष्टी अंतर्भूत आहेत.

सोवीएत संघात काहीही दुरुस्त करून घेणे नेहमीच महाकठीण काम होते. उदा., बूट-चप्पल, कपडे, प्लंबिंग, विजेची उपकरणे इत्यादी इत्यादी. दुरुस्तीची दुकाने सरकारी मालकीची. त्यांत काम करणारे पगारी नोकर. कितीही कमी काम केले तरी महिन्याला पगार मिळणार. त्यामुळे शक्य तेवढे कमी काम करायचे. याचा अर्थ लावला जायचा की समाजवाद अयशस्वी ठरला किंवा मग अतिडाव्यांची भूमिका. ती म्हणजे तिथे समाजवादच नाही. परंतु या परिस्थितीतून मार्ग त्या देशालाच काढायचा होता. यासाठी १९८३ पासून बरेच वेगवेगळे उपाय सुचवण्यात येत आहेत व त्यांवर उलटसुलट चर्चा चालू आहेत. सर्वांत प्रथम तातीयाना झास्लावस्काया समाजशास्त्रज्ञ महिलेने यावर लेख लिहिला. सध्या झास्लावस्काया, ॲकडेमिक आगानवेग्यान हे या चर्चेचे प्रमुख आहेत.

सर्वांत मुख्य गोष्ट म्हणजे सगळीकडे खुले वातावरण निर्माण करणे. कामगारांना त्यांच्या वरिष्ठांशी चर्चा करण्यास, जरूर असेल तेथे त्यांना विरोध करण्यास किंवा जरूर पडेल तर संप करण्यास मुभा देणे. काम न करणाऱ्या कामगाराला काढून टाकण्याचे स्वातंत्र्य व्यवस्थापकीय समितीला देणे. अर्थात हे भांडवलशाहीतील 'हायर ॲन्ड फायर' चे स्वातंत्र्य नाही. कारण एक तर पक्षाचे नियंत्रण यावर असणार व त्या कामगाराला दुसरीकडे नोकरी देणे सरकारवर बंधनकारक राहील.

आता काही प्रमाणात छोटी खाजगी मालकीची दुरुस्ती-केंद्रे काढायला परवानगी मिळाली आहे. पूर्वीही प्लंबर्स वगैरे त्यांच्या रोजच्या कामाव्यतिरिक्तच्या वेळात खाजगी कामे जास्त पैसे घेऊन करतच होते. आता त्यांना सरकारी मान्यतेने व नोकरीत स्वतःचा वेळ वाया न घालवता ही कामे करता येतात. नोकरीव्यतिरिक्तच्या वेळातही तसा परवाना घेऊन ही कामे करता येतात. त्यांना पगारी नोकर ठेवता येत नाहीत किंवा एका दुकानाची चार दुकाने करता येत नाहीत. सामान्य जनता आज या व्यवस्थेवर खूष आहे.

लहान लहान धंदेही सहकारी तत्त्वावर सुरू करण्यास उत्तेजन देण्यात येत आहे. उदा., छोटे कॅफे, शिलाईची दुकाने, दवाखानेसुद्धा ! तेथील व्यवस्थेवर त्या त्या व्यक्तीचा ठसा उमटलेला असल्याने जास्त पैसे देऊनही लोकांना ते आवडतेच आहे. त्यांच्या उत्पन्नातील ठराविक हिस्सा त्यांना सरकारला द्यावा लागतो. जागाही सरकारच्याच मालकीची राहते.

गावामध्ये छोटे भूखंड कसायला उत्तेजन देण्यात येत आहे. एका कुटुंबातील लोकांनी अथवा काही कुटुंबांतील लोकांनी एकत्र येऊन काही जमीन भाड्याने

अनुक्रमणिका

घ्यावी, कसावी व उत्पन्न वाटून घ्यावे अशी ही 'ब्रिगेड' व्यवस्था आहे. या ब्रिगेडांनी इतरही काही कामे अंगावर घ्यावीत. उदा., कोंबड्या वा बदके पाळणे; डुकरांची पैदास करणे. पेन्झा भागात या तऱ्हेने सध्या मुबलक प्रमाणात मटन व मटनाचे पदार्थ मिळत आहेत.[१४] इतरही ठिकाणी बाजारात जास्त अन्नपदार्थ येऊ लागले आहेत. आणि एका बातमीनुसार सरकारी दुकानातील मालाची प्रत सुधारल्यामुळे खाजगी विक्रेत्यांना आपले भाव उतरवावे लागले आहेत. अर्थात अजून हे खाजगीकरण छोट्या प्रमाणावर व प्रायोगिक आहे आणि अजून हे सेवाविभागातच (Service Sector) आहे किंवा छोट्या उत्पादनक्षेत्रांत म्हणजे कपडे शिवणे, पादत्राणे बनवणे, कलाकुसरीच्या वस्तू बनवणे वगैरे गोष्टींत आहे. यामुळे अर्थव्यवस्थेचा पाया बदललेला नाही.

आणखी एका विषयावर बदल सुचवले जात आहेत व चर्चा केली जात आहे. तो म्हणजे किंमतीचे धोरण. उदा., पावाची उत्पादनकिंमत त्याच्या विक्रीच्या किंमतीपेक्षा कितीतरी अधिक आहे. किंवा बहुतेक वेळा उत्पादनकिंमत व विक्रीकिंमत यांत काहीच संबंध नसतो. किंवा बाजारात मागणी असलेली उत्तम प्रतीची वस्तू व कशीतरी बनवलेली अनाकर्षक वस्तू यांची किंमत कित्येक वेळी सारखीच असते. त्यामुळे अनाकर्षक किंवा वाईट वस्तू बाजारात साचत जातात व तरीही त्यांचे उत्पादन अबाधित चालू असते. त्यासाठी 'मार्केट' हा निकष परत लावावा व प्रत्येक संस्था ही स्वयंपूर्ण असावी म्हणजे चांगल्या वस्तूंचे उत्पादन करण्याकडे कल वाढेल. अजून या गोष्टी चर्चेच्या पातळीवरच आहेत. (१९८३ पासून यावर चर्चा चालली आहे.)

ग्लासनस्त :

पेरेस्त्रोईकाचा अर्थच ग्लासनस्तशिवाय हरवून जाईल. कारण गरबाचोव ह्यांनी म्हटल्याप्रमाणे ग्लासनस्त, टीका आणि स्वतःवर टीका या काही केवळ नव्या मोहिमा नाहीत. हे आपल्या आयुष्याचे अविभाज्य अंग बनले पाहिजे. त्याशिवाय कुठलाही रॅडिकल स्वरूपाचा बदल करणे शक्य नाही. ग्लासनस्तशिवाय लोकशाही नाही व नसेल आणि लोकशाहीशिवाय आज समाजवाद नाही व नसेल."[१५] "सोवीएत कम्युनिस्ट पक्ष प्रसारमाध्यमातून ग्लासनस्त पुढे नेईल किंवा नाही हा प्रश्नच ठरू शकत नाही. कारण आपल्याला जशी हवेची गरज असते तशी ग्लसनस्तचीही गरज आहे.[१६] लोकांना हे दिवसेंदिवस पटायला लागले आहे की सरकारी संस्थांवर लोकांचा ताबा ठेवण्याचे हे एक प्रभावी साधन आहे आणि समाजातील त्रुटी दूर करण्याचेही एक वजन आहे. यामुळे आपल्या समाजाचे नैतिक बळ वाढले आहे. तर्क आणि सद्सद्‌विवेकबुद्धी, उदासीनता, निष्क्रियतेविरुद्ध मैदान जिंकत आहेत... खरं म्हणजे सत्य समजणे व सत्य सांगणे पुरेसे नाही, तर सत्य ज्ञानानुसार वर्तन करणे व ते समजणे हे महत्त्वाचे आहे.[१७] "आज ग्लासनस्त हे समाजातील आत्मिक व नैतिक वातावरणाचे सामान्य व चांगले उदाहरण आहे. यामुळे लोकांना भूतकाळात आपल्याकडे काय घडले, आता काय घडत आहे, आपण काय करू इच्छितो व आपल्या काय योजना आहेत ते कळते. या माहितीच्या आधारे लोक पेरेस्त्रोईका व ग्लासनस्तच्या प्रक्रियेत जाणीवपूर्वक भाग घेतील."[१८]

गरबाचोव ह्यांचे विचार इतक्या विस्तृतपणे उद्‌धृत करण्याचा उद्देश सोवीएत संघात आज हे प्रश्न एकमेकांत कसे गुंतून गेले आहेत ते दाखवण्याचा आहे. जी प्रक्रिया २७ व्या पक्ष काँग्रेसने सुरू केली व जिच्याशी गरबाचोव ह्यांचे नाव जोडले गेले आहे ती प्रक्रिया गरबाचोवने आपल्या ताब्यात न ठेवता सर्व जनतेच्या हातांत दिली आहे. गरबाचोव ह्यांना हटवूनही आता हे थांबवता येणार नाही. कारण येवतुशेन्का म्हणतो त्याप्रमाणे, पश्चिमेतील काही सोवीएत अभ्यासकांचे असे म्हणणे आहे, की "पक्षाने सोवीएत कलाकारांना आता "प्रामाणिक व्हा!" असे सांगितले म्हणून ते प्रामाणिक झाले आहेत. पण कित्येक सोवीएत लेखक, फिल्म व नाट्यदिग्दर्शक, संगीतकार, कलाकार– मी तर म्हणेन की बहुसंख्य– आज अभिमान बाळगतील की त्यांनी चांदीच्या थाळीतून पेरेस्त्रोईका व ग्लासनस्त ह्या गोष्टी वरच्या लोकांनी त्यांना भेट देईपर्यंत वाट बघितली नाही. गेली बरीच वर्षे हे कलाकार पेरेस्त्रोईका व ग्लासनस्तसाठी झगडा करत होते आणि तेही संशयाच्या, जहरी टीकेच्या वातावरणात! इतर सोवीएत समाजाबरोबर त्यांनी हा ऐतिहासिक बदल घडवून आणण्याची तयारी व मदत केली आहे.[१९]

परंतु इतिहासाचा अभ्यास केल्याशिवाय ही पुनर्रचना शक्य आहे का? ग्लासनस्त काय फक्त 'आज' किंवा 'उद्या'शीच संबंधित आहे? त्याचा 'काल'शी

अनुक्रमणिका

संबंध किती आहे ? जर जुने टाकून द्यायचे आहे तर कुठले जुने टाकून द्यायचे ? "ज्यांना ऐतिहासिक दृष्टिकोण आहे, असेच लोक ठरवू शकतील की काय ठेवायचे व काय टाकायचे ! इतिहासाचे ज्ञान लोकांवर सोपवता येत नाही."[२०] आणि म्हणून ग्लासनस्त हे इतिहासाच्या पुनर्मूल्यांकनाखेरीज शक्य नाही.

इतिहासाचे पुनर्मूल्यांकन :

इतिहासाच्या पुनर्मूल्यांकनात मुख्यतः स्तालीनकाळातील इतिहास पुन्हा तपासून पाहणे चालले आहे. मुख्य लढा इतिहास दडवून ठेवणे, काही नावांचे उल्लेख न करणे, एकसुरी पद्धतीने इतिहास लिहिणे या गोष्टींविरुद्ध आहे. वरील सर्व गोष्टींना सुरुवात स्तालीनकाळात झाली. त्यामुळे लढ्याचे स्वरूप स्तालीनविरोधी आहे असे दिसते. पण मुख्य लढा या प्रवृत्तींविरुद्ध आहे. म्हणून ज्या सगळ्यांनी स्तालीनविरोधात लढा दिला किंवा ज्यांना आज पुनःस्थापित केले जात आहे ते सर्व, नेहमीच बरोबर होते. पश्चिमी माध्यमातून व त्या अनुषंगाने आपल्या माध्यमातून चित्र असे उभे राहते, की जुन्या काळी किंवा आत्तापर्यन्त फक्त चुकाच झाल्या. उदा., शेतीच्या सामुदायिकीकरणाबद्दल (कलेक्टिव्हायजेशन) हल्ली फार लिहिले जाते. जानेवारी ८८ मध्ये बुखारीनचे पुनःस्थापन झाल्यावर तर सामुदायिक शेती कशी वाईट होती, तो निर्णय कसा लोकशाहीविरुद्ध होता हेच वारंवार लिहिले जाते; परंतु इतिहासाचा अभ्यास करताना आपल्याला असे आढळते, की १९२५ ते १९२७, सतत तीन वर्षे उलटसुलट चर्चा करून हा निर्णय बहुमताने घेतला गेला. या चर्चेत ट्रॉट्स्की-बुखारीन लाइन पराभूत झाली व स्तालीन निर्णयाच्या बाजूने होता म्हणून तो सत्तेवर टिकला. तो हुकुमशहा यानंतर झाला. आणि हा निर्णय त्या परिस्थितीत बरोबरच होता. दर डोई अन्नाचे इतके उत्पादन झाले, लोक शांती उपभोगू लागले. वगैरे संख्याशास्त्रीय उदाहरणे फसवी असतात. दर डोई अन्नाचे उत्पादन वाढले होते; परंतु शेतीवर जगणाऱ्यांचे प्रमाण व ते अन्न गावांतच वाढत्या प्रमाणावर संपत राहिल्याने शहरात अन्न विक्रीला येईना. नव्या कारखान्यांसाठी मजूर मिळेनात. याच वेळेस गावांत आर्थिक असमानता वाढली, शहरांत वेश्या वाढल्या व या वेश्यांतील ९०% वेश्या या शेतकरी कुटुंबातील होत्या. जर सामुदायिक शेतीविरोधकांच्या म्हणण्याप्रमाणे सर्व शेतकरी श्रीमंत होते, तर वरील सर्व गोष्टींना त्यांच्याजवळ कारणे हवीत. पण फक्त दर डोई उत्पन्नावर स्वतःचे वाद करणाऱ्यांना इतर बाबींकडे बघता येत नाही.[२१] शेतीचे सामुदायिकीकरण करण्याचा निर्णय चुकीचा नव्हता. परंतु ज्या तऱ्हेने हा निर्णय अमलात आणला गेला ते चुकीचे होते. निर्णय कितीही योग्य असला, तरी तो लोकांवर जबरदस्ती करून अमलात आणणे समाजस्वास्थ्याच्या दृष्टीने घातकच असते. समाजाच्या पुढाऱ्यांनी हे लक्षात घ्यावे व असे प्रयत्न झालेच तर जनतेने त्याचा विरोध करायची हिंमत दाखवावी यासाठी ग्लासनस्त अत्यंत आवश्यक आहे. सोवीएत युनियनमध्ये एक सूर असाही उमटत आहे, की कशाला दुःखदायक गोष्टी पुनःपुन्हा उगाळायच्या ? जुन्या चुका दाखवल्याने आपल्या आदर्शांना धक्का पोचतो. पण असा विचार करण्याचा अर्थ असा होतो, की आपल्या आजच्या आदर्शांची मुळे, मनमानी, बेकायदेशीरपणा व गुन्हेगारीच्या जहरिल्या जमिनीत आहेत हे मान्य करणे.[२२]

सामुदायिक शेतीबरोबरच दुसरे महायुद्ध व त्यानंतरच्या घटनांची चर्चाही होत आहे. या ऐतिहासिक घटनांबरोबरच हा इतिहास घडविणाऱ्यांची नावेही लोकांसमोर परत आणली जात आहेत. बुखारीन, कामन्येव, झिनव्हिग्रेव या प्रसिद्ध लोकांबरोबरच ज्यांची नावे आपल्याला माहीत नाहीत; परंतु ज्यांनी लहानमोठ्या प्रमाणात आपापल्या परीने या प्रवृत्तींविरुद्ध झगडा दिला त्यांच्या हकिगती— त्यांच्या मुलांनी, नातेवाईकांनी जपून ठेवलेल्या— प्रसिद्ध होत आहेत. ट्रॉट्स्की अजून पुनःस्थापित झालेला नाही परंतु त्याचे नाव घेणे आता निषिद्ध नाही. एवढेच नाही तर स्तालीनचेही वस्तुनिष्ठ चरित्र एका इतिहासकाराने लिहायला घेतले आहे. बरदेयेव किंवा सिरगेई बुल्गाकोवसारख्या धार्मिक अंतःप्रवाह असलेल्यांचे लिखाण वाचले म्हणून बिघडत नाही असाही लेख आला.[२३]

अर्थात जे चालले आहे त्याला विरोधकही भरपूर आहेत. बऱ्याच लोकांना असे मूलभूत बदल घाबरवून टाकतात. यात अज्ञाताची भीती असते. त्यापेक्षा जे चालले आहे ते काय वाईट आहे ? तसेच चालू ठेवावे. काहींची विशेष जागा, विशेष हक्क धोक्यात येतात म्हणून त्यांना लोकशाहीची ही खुळे नको असतात. किंवा येवतुशेन्का म्हणतो त्याप्रमाणे, "पेरेस्त्रोईका व ग्लासनस्तला घाबरायचे कारण ? कारण दोन्हीमुळे व्यवस्थापन, उत्पादन आणि कलेतील गुणांची खुली स्पर्धा होईल. या खुल्या स्पर्धेत कुणाची तरी आराम-

दायी जागा धोक्यात येण्याचा संभव असतो."[३४] हा विरोध फक्त निष्क्रिय नाही. गेल्या वर्षापर्यंत त्यांच्या विरोधामुळे गरबाचोवना आपली मोहीम सावकाश चालवावी लागली. परंतु या वर्षापासून पेरेस्त्रोईका, ग्लासनस्त व इतिहासाचे पुनर्मूल्यांकन या गोष्टी धडाक्याने पुढे जात आहेत. या मोहिमेच्या विरोधात 'सवेत्‌स्काया रसिया'त एक पत्ररूपी लेख 'मी माझी मूल्ये सोडू शकत नाही' हा मार्च ११ ला प्रसिद्ध झाला. त्याला उत्तर म्हणून ५ एप्रिलला प्रावदात गरबाचोवना पाठिंबा देणारा लेख प्रसिद्ध झाला.[३५] मॉस्को न्यूजनेही या वादावादीत भाग घेण्याचे ठरवून दोन पानांत, तीन लेख 'पेरेस्त्रोईकाच्या विरुद्ध असणाऱ्यांचे चित्र' या शीर्षकाखाली प्रसिद्ध केले[३६] सवेनस्काया रसियामधून जिने हल्ला चढवला ती पत्रलेखिका– नीना आंद्रेयेवा– ही फक्त नावापुरती आहे असे सध्या मॉस्कोत म्हटले जात आहे. तसेच मॉस्को न्यूजमध्ये जिने तिला उत्तर दिले आहे ती लेखिका– लुद्‌मिला सारस्कीना– हीसुद्धा नावापुरती असण्याची शक्यता आहे. सध्या हे वादयुद्ध (Polemics) जोरात चालू आहे; कारण लवकरच– जूनमध्ये– सर्वसंघीय कम्युनिस्ट पक्ष परिषद (All union party conference) मॉस्कोत भरणार आहे. परिषद ही काँग्रेसपेक्षा व्यापक असल्याने तेथे गरबाचोवच्या भूमिकेला पाठिंबा मिळणे महत्त्वाचे आहे. म्हणून सध्या वादयुद्ध जोरात चालू आहे. परिस्थिती अतिशय बदलती (Fluid) आहे. प्रसार-माध्यमे बघितली, तर ग्लासनस्तला परिस्थिती अनुकूल आहे असे वाटते. परंतु देव मुरारकांनी मेनस्ट्रीममध्ये म्हटले आहे की "शहरांमधून परिस्थिती अनुकूल वाटत असली तरी गावांमध्ये या सुधारणांबद्दल फारसा उत्साह दिसत नाही."[३७] यासाठी त्यांनी अलेक्झांदर व्रोझ्द यांच्या ३० सप्टेंबर, १९८७ च्या लेखाचा, "ते परत येतील का ?" हवाला दिला आहे. अर्थात विरोधकसुद्धा एका रंगाचे नाहीत. स्तालीनिस्ट आहेत, 'जैसे थे' वाले आहेत किंवा ज्यांची समाजवादावर दृढ निष्ठा आहे परंतु गरबाचोवचा वेग पसंत नाही, त्यांच्या पद्धतीमुळे गोंधळ होईल, समाजवाद संपेल अशी ज्यांना खरोखर भीती वाटते ते लोक आहेत. १९८५ साली गरबाचोव पक्षाचे सरचिटणीस म्हणून निवडले गेले तेव्हा लिहिलेल्या लेखात लीगाचोव हे गरबाचोवचे पाठीराखे म्हणून पॉलीटब्यूरोत आले असे नमूद केले आहे.[३८] तर याच मासिकाच्या १९८७ नोव्हेंबर-डिसेंबरच्या अंकात लीगाचोवना विरोधी गटाचे प्रमुख म्हटले आहे.[३९] देव मुरारकांनीही टाइम्स ऑफ इंडियाच्या, २ मे, १९८८ च्या, अंकात 'लीगाचोव, सवेसस्थाया रसियातील लेखाच्या मागे आहेत' असे मॉस्कोत बोलले जात आहे; असे लिहिले आहे.[४०] हे दोन्ही गट सध्या आपापले स्थान बळकट करण्याचा प्रयत्न करत आहेत.

निष्कर्ष

ग्लासनस्त व पेरेस्त्रोईकाच्या विरुद्ध व त्याच्या बाजूने चालणारे वादविवाद वाचताना व ऐकताना पुष्कळ प्रश्न मनात उभे राहतात. 'बाजारपेठ' हा निकष जर समाजवादात आणला तर त्याबरोबर इतरही काही गोष्टी (जाहिरातबाजीने किंवा लाच देऊन बाजारपेठ निर्माण करणे) येऊन आर्थिक असमानता निर्माण होणार नाही का ? खाजगीकरण कुठपर्यंत पुढे जाईल ? त्याच्या साहाय्याने समाजात परत लाचलुचपत बोकाळणार नाही का ?[४१] प्रत्येक गोष्ट स्वयंपूर्ण करण्याकडे सध्या कल आहे. थीएटर नाही चालले तर ते बंद करा. मासिके विकत घेतली नाहीत तर ती बंद करा. याचा अर्थ लोकप्रिय तेच चांगले का ? विशेषतः सिनेमा-थीएटर-पुस्तके यांसारख्यांना हे निकष लावणे धोक्याचे असते. शिवाय जुन्या पद्धतीवर टीका करताना सिनेमे फक्त व्यापारी दृष्टिकोण ठेवूनच काढले जात होते अशी टीका करण्यात आली. पण मार्केट व बाजारपेठ हा निकष लावल्यावर व्यापारी दृष्टिकोण स्वीकारणे अपरिहार्य ठरत नाही ? यावर असे म्हटले जाते, की ही समाजवादी बाजारपेठ असेल. म्हणजे नक्की काय ? याच वेळेस सोवीएत चित्रपटांनी आंतरराष्ट्रीय पुरस्कार जिंकायला हवेत असे ठरवले गेले. पण त्यासाठी ते स्वतःवर टीका करत राहिले की ॲवॉर्डस मिळतील. कारण जे सोवीएत-विरोधी ते व्यावहारिक व वस्तुनिष्ठ असे काहीसे समीकरण आपल्या जगात आहे.

पेरेस्त्रोईका व ग्लासनस्त ही क्रांती आहे असे त्याच्या समर्थकांकडून वारंवार लिहिले जात आहे. मी हा शब्द–समर्पक असूनही–टाळला आहे, कारण मार्क्सवादाप्रमाणे कुठलीही क्रांती पायासकट सर्व बदलते (Base and Superstructure). उदा., फ्रेंच राज्यक्रांतीने जमीनदारी युगाचा अंत करून भांडवलशाही आणली किंवा सोवीएत क्रांतीने भांडवलशाही नष्ट करुन समाजवाद आणला. क्रांतीच्या या अर्था-

अनुक्रमणिका



नुसार पेरेस्त्रोईका काय बदलून काय आणणार आहे ? जे चालले आहे किंवा जे अभिप्रेत आहे ते मूलभूत निश्चित आहे, कारण क्रांतीनंतर असेच असायला हवे होते. पण 'नेप' ही जशी संक्रमणाची अवस्था कुठल्याही क्रांतीनंतर असेल तशी 'स्तालीनिझम' असायला हवी का ? तसे असेल तर पेरेस्त्रोईका ही क्रांती आहे हे मानायला मी तयार आहे. पण 'स्तालीनिझम' ही झालेली चूक होती किंवा त्या काळात चुका झाल्या हेच मला जास्त बरोबर वाटते. अर्थात झालेल्या चुका कबूल करायला व सुधारायला हिंमत लागते व म्हणून गरबाचोवच्या हिंमतीला दाद द्यावीशी वाटते. एवढा मोठा देश स्वतःवर सध्या अशी टीका करत आहे, की विरोधकांची धार बोथट पडत आहे.

आपल्या कम्युनिस्ट पक्षांपैकी सी. पी. आय. चे मेनस्ट्रीम हे नियतकालिक प्रत्येक अंकात पेरेस्त्रोईकाची तरफदारी करणारे लिखाण प्रसिद्ध करत आहे. परंतु चर्चेत कम्युनिस्टांच्या मनातल्या शंका बाहेर पडत आहेत. अजून पेरेस्त्रोईकाला मनापासून पाठिंबा दिलेला नाही. थांबा आणि पाहा हाच दृष्टिकोण जास्त आहे. मार्क्सवाद्यांचे 'पीपल्स डेमॉक्रसी' मात्र अजून विरोधातच आहे. बी. टी. रणदिव्यांनी ६ मार्च १९८८ च्या अंकात 'ऑक्टोबर क्रांती व ट्रॉट्स्कीविरुद्धचा लढा' या लेखात उघड उघड स्तालीनचे गोडवे गायले आहेत. ते म्हणतात की, 'पक्षांतर्गत केलेल्या सततच्या लढ्यामुळेच क्रांती वाचवता आली. ट्रॉट्स्कीच्या मार्गाने गेले असता क्रांतीचा पराभव अटळ होता' यात सर्वांत महत्त्वाची भूमिका कॉमरेड स्तालीनने बजावली आणि आज या भूमिकेला गौण ठरविण्यात येत आहे. आणि हे काम 'howling crowd of opportunists and revisionist scoundrels' करत आहेत.[१२] पीपल्स डेमॉक्रसीच्या १० एप्रिलच्या अंकात सीताराम येचुरीनी "शिक्षणक्षेत्रात पेरेस्त्रोईका" या शीर्षकाखाली लेख लिहिला आहे. लेखाच्या पूर्व भूमिकेत त्यांनी गरबाचोव व लीगाचोव या दोघांच्याही भाषणांचा उल्लेख केला आहे पण प्रत्यक्ष लेखात फक्त लीगाचोवच्या भाषणाची चर्चा केली आहे. शिवाय जिथे जिथे लीगाचोवने ग्लासनस्त किंवा पेरेस्त्रोईकावर जुन्या इतिहासाच्या संदर्भात टीका केली आहे तो भाग त्यांनी ठळक अक्षरांत दिला आहे. या वर्षीच्या अंकात फक्त असे दोनच लेख आले आहेत.

यातून पुढे काय होणार हे सोवीएत अभ्यासकांनाही सांगता येत नाही. ट्रॉट्स्की सोडून सर्व पुनःस्थापित झाले आहेत. त्यांचे लिखाणही छापावे, कारण कुठलेही लिखाण दडपून ठेवणे हे समाजवादाच्या दृष्टीने बरोबर नाही. दडपशाहीविरुद्ध जे लढले व ज्यांनी हत्यारे टाकून देऊन शरणागती स्वीकारली त्यांचे पुढे काय झाले हे सामान्य लोकांपर्यंत पोचलेच पाहिजे. आज दुसऱ्यावरील अन्याय सहन केला तर उद्या तो अन्याय तुमच्यावरही केला जाऊ शकतो. लोक याने गोंधळून जातील हे म्हणणे समाजवादी विचारसरणीच्या विरुद्ध आहे. गरबाचोव व त्यांचे साथीदार यात यशस्वी होतील किंवा नाही हे आत्ताच सांगणे कठीण आहे. परंतु लोकशाहीची, विरोधाची हत्यारे वापरायला सोवीएत जनता पुन्हा शिकली तरी गरबाचोवने खूप केले असे म्हणता येईल.

संदर्भ व टीपा

१. ग्लासनस्त– मोकळेपणा– openness.

२. पेरेस्त्रोईका– पुनर्रचना.

३. गरबाचोवविषयी जास्त माहितीसाठी. आर्ची, ब्राऊन, 'गरबाचोव, न्यू मॅन इन द क्रेमलीन', **प्रॉब्लेम्स ऑफ कम्युनिझम** नं. ३; मे-जून १९८५; पान १२३.

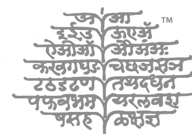
४. गरबाचोव, मिखाईल : **पेरेस्त्रोईका**; प्रकाशक– हार्पर अॅण्ड रो; न्यूयॉर्क १९८७, पान नं. १७.

५. २७ व्या पक्ष काँग्रेसचा अहवाल, मॉस्को १९८५.

६. 'निजेल्या' या साप्ताहिकाने हा अहवाल प्रथम प्रसिद्ध केला. मराठी लोकसत्तेसाठी नरेंद्र सिंदकरांनी 'उजबेकीस्तानातील आदीलशाही' असा लेख मार्च किंवा एप्रिलमध्ये लिहिला. 'मॉस्को न्यूज' ३ एप्रिल १९८८ च्या अंकातही यावर एक अहवाल आला.

७. कार ई. एच. 'बोल्शेवीक रिवोल्यूशन' तीन खंड, 'इंटरमॅग्नम', 'सोशॅलिजम इन वन कंट्री' तीन खंड. कारची ही पुस्तके अभ्यासकांसाठी बायबलसारखी आहेत. त्या तोडीची दुसरी पुस्तके अजून आलेली नाहीत.
८. पहा, 'मॉस्को न्यूज'चे १९८७–१९८८ चे अंक, प्रत्येक अंकात इतिहासावर चर्चा आहेच.
९. गरबाचोव, मि., 'पेरेस्त्रोईका', प्र. हार्पर ॲन्ड रो., न्यूयॉर्क, १९८७, पान नं. ७६.
१०. डनलॉप, जॉन; 'सोवीएत कल्चरल पॉलिटिक्स', **प्रॉब्लेम्स ऑफ कम्युनिझम**, नं. ६, नोव्हें. १९८७; पा. नं. ३६–३७, डिसें. १९८७, पा. नं. ३४–५७.
११. स्मेरित्रेव, निकोलाई, (अर्थशास्त्रज्ञ व लेखक) मुलाखत, **मॉस्को न्यूज** नं. १०; ६ मार्च १९८८; पान नं. ११.
(Everything inefficient is immoral and everything immoral is inefficient).
१२. येवतुशेन्का, येवगेनी; 'सवेतस्काया कुलतुरा', ३ जानेवारी १९८७.
१३. मॉस्को न्यूज, "इतिहासकारांची गोलमेज चर्चा", नं. १० : ६ मार्च १९८८ : पान १२.
१४. 'मास्को न्यूज', 'पेन्झाचे गुपित', नं. १३, २७ मार्च ८८, पान ४.
१५. गरबाचोव, मिखाईल, **पेरेस्त्रोईका,** प्रकाशक हार्पर ॲण्ड रो. न्यूयॉर्क, १९८७, पा. नं. ७९.
१६. Ibid, पान ७८.
१७. Ibid, पान. ७५–७६.
१८. Ibid, पान. ७५.
१९. येवतुशेन्का, येवगेनी, "सोवीएत आर्ट इन द स्पिरिट ऑफ ग्लासनस्त", '**सवेतस्काया कुलतुरा**', ३ जा. १९८७.
२०. मॉस्को न्यूज, "इतिहासकारांची राऊंड टेबल चर्चा", नं. १०; ६ मार्च १९८८; पान १२.
२१. स्टीफन, कोहन : "रीथिंकिंग द सोवीएत एक्सपिरिअन्स", ऑक्सफर्ड युनिव्हर्सिटी प्रेस, १९८५. कोहनचे याआधीचे पुस्तक बुखारीनवरच आहे. तो आधीपासूनच बुखारीनिस्ट म्हणून ओळखला जातो. त्याच्या दोन्ही पुस्तकांतून हेच सूत्र प्रामुख्याने आहे.
२२. 'मॉस्को न्यूज', 'स्टॉपिंग हिस्टरी ऑर मार्चिंग ऑन' राऊंड टेबल चर्चा नं. १०, ६ मार्च १९८८, पान १२.
२३. मॉस्को न्यूज : नं. १४, ३ एप्रिल ८८, पान. ८–९.
२४. येवतुशेन्का, येवगेनी : "सोवीएत आर्ट इन द स्पिरिट ऑफ ग्लासनस्त", **सवेतस्काया कुलतुरा**, ३ जानेवारी १९८७.
२५. पहा मुरारका, देव; 'गरबाचोव फाईट्स बॅक', **टाईम्स ऑफ इंडिया**, ता. २, ३, ४ मे १९८८.
२६. मॉस्को न्यूज, नं. १५ : १० एप्रिल १९८८, पान नं. १२–१३.
२७. मुरारका, देव : 'गरबाचोवज् अपहिल टास्क', **मेनस्ट्रीम**, २६ मार्च १९८८, पान नं. ३६–३८.
२८. ब्राऊन, आर्ची; 'गरबाचोव, न्यू मॅन इन द क्रेमलीन', **प्रॉब्लेम्स ऑफ कम्युनिझम**, नं. ३, मे–जून १९८५, पान नं. १–२३, उल्लेख पान नं. २१.
२९. डनलॉप, जॉन. बी. : 'सोवीएत कल्चरल पॉलिटिक्स', **प्रॉब्लेम्स ऑफ कम्युनिझम**, नं. ६, नोव्हेंबर-डिसेंबर १९८७ : पान नं. ३४–५६.
३०. देव मुरारकांचे वास्तव्य पत्रकार म्हणून सध्या मॉस्कोत आहे.
३१. 'न्यू इकॉनॉमिक पॉलिसी (नेप)', १९२२–१९२७, पहा अलेक्झांड्रा कोलनताईच्या कथा.
३२. रणदिवे, बी. टी., "द ऑक्टोबर रिवोल्युशन ॲन्ड द फाईट अगेन्स्ट ट्रॉट्स्कीइझम्", **मेनस्ट्रीम**, नं. १० : ६ मार्च १९८८, पान २५.







अनुक्रमणिका

तुटीचे अर्थकारण

सुभाष भेण्डे

भांडवलशाही अर्थव्यवस्था जेव्हा विशुद्ध मुक्त स्वरूपाची होती तेव्हा शासनावरील जबाबदाऱ्या मर्यादित होत्या. देशांतर्गत शांतता आणि सुव्यवस्था राखणे, परकीय आक्रमणापासून देशाचे संरक्षण करणे ही दोन महत्त्वाची कामे राज्यकर्त्यांना पार पाडावी लागत. त्यासाठी पोलीसदल व लष्कर सुसज्ज ठेवावे लागे. सर्व समाज सामूहिकरीत्या ज्या वस्तूंचा उपभोग घेतो अशा सार्वजनिक स्वरूपाच्या बागा, रस्ते-बांधणी, पूल-उभारणी हीही कामे शासन करी. ह्या सर्व खर्चासाठी शासनाला पैसा उभारावा लागे. जमीनमहसूल, अन्य काही किरकोळ कर, वेळप्रसंगी सार्वजनिक कर्जे यांद्वारे शासन जमाखर्चाची तोंडमिळवणी करत असे.

विसाव्या शतकाच्या चौथ्या दशकापासून मुक्त अर्थव्यवस्थेचे स्वरूप बदलू लागले. १९२९ च्या जागतिक मंदीमुळे विशुद्ध भांडवलशाहीचे पितळ उघडे पडले. आर्थिक व्यवहारात सरकारने हस्तक्षेप करता कामा नये हा विशुद्ध भांडवलशाहीचा मूलमंत्र देशाच्या अर्थव्यवस्थेला मारक ठरतो हे प्रकर्षाने सिद्ध होऊ लागले. केन्ससारख्या अर्थशास्त्रज्ञांना बदलत्या काळानुसार भांडवलशाहीच्या ढाच्यात योग्य ते बदल करणे आवश्यक वाटू लागले. 'पोलीस राज्या'ची संकल्पना मागे पडली; 'कल्याणकारी राज्या'ची संकल्पना मूळ धरू लागली. निर्हस्तक्षेपीकरणाचे आत्मघातकी धोरण त्याज्य ठरविणे अपरिहार्य झाले. शासनाने आर्थिक व्यवहारात अधिकाधिक भाग घेतला पाहिजे, तेजीमंदीचे व्यापारी चक्र काबूत ठेवण्यासाठी शासनाने आवश्यक ती पावले उचलली पाहिजेत हे सर्वमान्य झाले. एकदा 'कल्याणकारी राज्या'ची संकल्पना रूढ झाल्यानंतर शासनावरील जबाबदाऱ्या अनेक पटींनी वाढल्या. सार्वजनिक खर्चाच्या प्रमाणात सतत वाढ होऊ लागली. परिणामी उत्पन्नाचे विविध मार्ग धुंडाळणे अपरिहार्य होऊन बसले.

राज्यांना उत्पन्नाचे विविध मार्ग उपलब्ध असतात. प्रत्यक्ष आणि अप्रत्यक्ष कर, करेतर महसूल, सार्वजनिक उद्योगांतून मिळणारा नफा, देशात व परदेशांत उभारलेली कर्जे हे महत्त्वाचे मार्ग होत (परदेशांकडून मिळणाऱ्या आर्थिक साहाय्याचा अंतर्भाव करता येईल. विशेषतः विकसनशील देशांच्या संदर्भात–) या सर्व उपायांचा अवलंब करून गोळा केलेला महसूल अनेकदा एकूण शासकीय खर्चापेक्षा अपुरा पडतो. अशा परिस्थितीत उत्पन्न आणि खर्च यांमधील तफावत भरून काढण्यासाठी 'तुटीचे अर्थकारण' हा एक उपाय उरतो. विकसित देशांत अर्थकारणात मंदीची परिस्थिती उद्भवली म्हणजे अर्थव्यवस्थेला चालना देण्यासाठी तुटीचे अर्थकारण अवलंबिले जाते. योजनाप्रधान अर्थव्यवस्थेत राष्ट्रीय विकासासाठी आवश्यक असलेल्या योजनांचा खर्च भागविण्यासाठी तुटीच्या अर्थकारणाचा आश्रय घेणे अपरिहार्य ठरते.

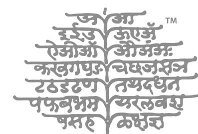
महसूल म्हणून मिळणाऱ्या उत्पन्नापेक्षा शासन जेव्हा अधिक खर्च करते तेव्हा निर्माण होणाऱ्या अवस्थेस 'तुटीचे अर्थकारण' म्हणतत. विकसनशील देशांत सार्वजनिक खर्च एकसारखा वाढत असतो. वाढती लोकसंख्या, नागरीकरण, सामाजिक सुरक्षा आदी कारणांमुळे आणि विशेषतः आर्थिक विकासाचे उद्दिष्ट साध्य करावयाचे असल्यामुळे दर वर्षी खर्चाच्या प्रमाणात अवाढव्य वाढ होत असते. साहजिकच अर्थसंकल्पीय तूट पुढील तीन कारणांमुळे निर्माण होते–

१) खर्चात वाढ पण महसुलात घट.
२) खर्चात वाढ पण महसूल स्थिर.
३) खर्चात वाढ आणि महसुलातही वाढ– मात्र खर्चाच्या वाढीचे प्रमाण महसुलाच्या वाढीच्या प्रमाणापेक्षा खूपच अधिक.

विकसनशील देशांत ही तूट अटळ असते. ती भरून काढण्यासाठी तुटीच्या अर्थकारणाचा मार्ग अनुसरावा लागतो. त्यासाठी वेगवेगळ्या पद्धती उपयुक्त ठरतात :

१) सरकारी रोखे किंवा सार्वजनिक कर्जसाधने देशातील व्यक्तींना, व्यापाऱ्यांना विकून पैसे गोळा करता येतात. यामुळे देशात चलनवृद्धी होत नाही.

अनुक्रमणिका





खाजगी क्षेत्रातील क्रयशक्ती सरकारी क्षेत्राकडे वळते आणि नव्याने चलननिर्मिती होत नाही.

२) व्यापारी बँका आणि अन्य वित्तीय संस्था यांकडे अतिरिक्त निधी नसताना त्यांना सरकारी रोखे विकणे ही दुसरी पद्धत होय. यांमुळे चलनवृद्धी होत नाही. बँकांकडे जादा पैसे नसल्यामुळे पतपुरवठा कमी करून बँकांना रोखे घ्यावे लागतात. एकूण चलनप्रमाण स्थिर राहते.

३) बँकांकडे अतिरिक्त पैसा असताना त्यांना सरकारी रोखे विकणे. या पद्धतीत चलनवृद्धी होते. बँकांकडे पडून राहिलेले पैसे उपयोगात आणले जातात. त्यामुळे आर्थिक व्यवहारात जादा क्रयशक्ती उपलब्ध होते.

४) सरकार मध्यवर्ती बँकेला रोखे विकते आणि रोख्यांच्या प्रमाणात चलन व्यवहारात आणण्यास भाग पाडते. कर्जरोख्यांचे चलनात परिवर्तन करण्याच्या या पद्धतीमुळे चलनवाढ होणे साहजिकच आहे. शासन व्यापाऱ्यांकडून व अन्य व्यक्तींकडून वस्तू आणि सेवा खरेदी करताना त्यांना मध्यवर्ती बँकेवर काढलेले धनादेश देते. ह्या धनादेशांच्या बदली रोख पैसे द्यावे लागतात. सरकारकडून खरेदी केलेल्या कर्जरोख्यांच्या आधारावर मध्यवर्ती बँका जादा पैसा निर्माण करतात.

५) पाचव्या पद्धतीप्रमाणे सरकार चलनी नोटा छापते आणि त्या व्यवहारात आणते. जेवढी अर्थसंकल्पीय तूट असेल ती संपूर्ण भरून काढण्यासाठी हा सोपा मार्ग अवलंबिण्यात येतो. यामुळे सरळ सरळ चलनवाढ होते.

पुढारलेल्या देशांत जादा सार्वजनिक कर्ज उभारून आणि नव्याने चलननिर्मिती करून उत्पन्न-खर्च यांमधील तूट भरून काढली जाते. मात्र विकसनशील देशांत सार्वजनिक कर्जांचा तुटीच्या अर्थकारणात समावेश केला जात नाही. अविकसित वा अर्धविकसित देशांत मिळकतीचे प्रमाण अल्प असते, मात्र उपभोगप्रवृत्ती तीव्र असते. कमी मिळकतीमुळे आवश्यक गरजा समाधानकारकपणे भागत नसतात आणि मिळकतीत थोडी जरी भर पडली तरी तिचा विनियोग उपभोग्य वस्तूंच्या खरेदीसाठी केला जातो. या सहजप्रवृत्तीमुळे ऐच्छिक बचतीवर विपरीत परिणाम होतो. देशातील गुंतवणूक निव्वळ बचतीवर अवलंबून ठेवली तर वास्तव उत्पन्नात फारशी वाढ होणार नाही. ही कोंडी फोडण्यासाठी तुटीचा अर्थभरणा महत्त्वाची कामगिरी बजावतो. शासनाला आपली रोकड शिल्लक व परकीय निधी कमी करून, मध्यवर्ती बँकेकडून कर्जे घेऊन, नोटा छापून आणि बँकांना पतपुरवठा वाढविण्यास सवलती देऊन तुटीच्या अर्थकारणाचा मार्ग अनुसरता येतो. सारांश, शासनाची साधनसामग्री जेव्हा योजनांचा खर्च भागविण्यास अपुरी पडते तेव्हा अतिरिक्त पैसा निर्माण करून तूट भरून काढली जाते. सार्वजनिक कर्जांमधून मिळालेला पैसा भांडवल उभारणीसाठी वळविण्यात आला तर पैसा नव्याने निर्माण होणार नाही– साधनसामग्रीत अधिकच तूट येईल. भारतासारख्या अविकसित (किंवा विकसनशील) देशात सार्वजनिक कर्जांचा अंतर्भाव तुटीच्या अर्थकारणात केला जात नाही तो याच कारणामुळे होय.

विकसित देशांत युद्धाचा अवाढव्य खर्च भागविण्यासाठी किंवा अनपेक्षितरीत्या कोसळलेल्या नैसर्गिक आपत्तीतून मार्ग काढण्यासाठी किंवा मंदी रोखण्यासाठी तुटीच्या अर्थकारणाचा अवलंब करण्यात येतो. अशा देशांत ही उपाययोजना तात्पुरत्या स्वरूपाची असते. त्यामुळे होणारी भाववाढ खाजगी गुंतवणुकीस प्रोत्साहक असल्यामुळे ती स्वागतार्ह ठरते. साधनसामग्री मुबलक असल्याने वस्तूंचे उत्पादन वाढत राहते व किंमतीवर आपोआप नियंत्रण येते. विकसनशील देशांत तुटीच्या अर्थकारणास विशेष कामगिरी पार पाडावी लागते. प्रारंभीची अनेक वर्षे तर 'तुटीचे अर्थकारण' समग्र अर्थव्यवस्थेचा अपरिहार्य भाग होऊन बसते. अशा देशांत भांडवल उभारणीचे प्रमाण अल्प असते; योजनाबद्ध विकास घडवून आणण्यासाठी भरपूर प्रमाणात भांडवल हवे असते, परंतु महसुली खर्च संभाळून भांडवली खर्चासाठी पुरेसा पैसा उपलब्ध करून देणे शासनाला शक्य होत नाही. आर्थिक विकासासाठी प्रचंड प्रमाणात गुंतवणूक करावी लागते; परंतु विविध प्रकारच्या आर्थिक, सामाजिक व संस्थात्मक अडचणींमुळे खाजगी क्षेत्रांतील गुंतवणूक फारच कमी पडते. गुंतवणुकीचा वेग वर्धिष्णू ठेवण्याचे दायित्व सरकारवर येऊन पडते. कर व कर्जे या मार्गांनी पैसा उभारण्यावर मर्यादा पडतात; अल्पबचतीची रक्कम बेताचीच असते; सरकारी उद्योगांतून फारसा नफा मिळत नाही आणि परकीय मदत परराष्ट्रांच्या मर्जीवर अवलंबून असते. अशा परिस्थितीत तुटीच्या अर्थकारणाचा

अनुक्रमणिका

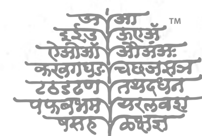
मार्ग शासनाला सर्वांत सोपा व कमी जिकिरीचा वाटतो. भांडवल उभारणीच्या बाबतीत तुटीच्या अर्थकारणाचे योगदान फार मोठे आहे. गुंतवणुकीचा वेग वाढवून आर्थिक विकासाच्या प्रक्रियेत नव्याने निर्माण केलेला पैसा महत्त्वाची कामगिरी बजावतो. रस्ते, लोहमार्ग, वीजनिर्मिती, शाळा, दवाखाने यांसारख्या अनेक उपयुक्त बाबींत पैसा गुंतवून उत्पादकतेत भर टाकणे शासनाला सहज साध्य होते.

तुटीच्या अर्थकारणाचा अपरिहार्य परिपाक म्हणजे देशात होणारी भाववाढ. वास्तविक मर्यादित प्रमाणात झालेली भाववाढ खाजगी गुंतवणुकीस पोषक ठरते. वेतन व अन्य स्थिर उत्पादनखर्च वस्तूंच्या किंमतीच्या मानाने वाढत नाहीत. साहजिकच प्रवर्तकांचे उत्पन्न वाढते आणि माफक भाववाढीमुळे अधिकाधिक गुंतवणुकीस आपोआप प्रोत्साहन मिळते. मात्र किंमती सतत आणि वेगाने वाढत राहिल्या तर अर्थव्यवस्थेवर प्रतिकूल परिणाम होतो. तुटीच्या अर्थकारणाचा उपाय सोपा, कमी जिकिरीचा असल्याने त्याचा वारंवार व मोठ्या प्रमाणावर अवलंब करण्याचा मोह शासनाला आवरता येत नाही. प्रचंड प्रमाणावर नोटा छापण्यात आल्या म्हणजे भाववाढीला धरबंध राहात नाही. शीघ्रगतीने आर्थिक विकास घडवून आणण्याचे नियोजनकारांचे उद्दिष्ट असफल होते.

तुटीचे अर्थकारण हे दुधारी शस्त्र आहे; ते नाजुकपणे हाताळणे इष्ट असते. धसमुसळेपणाने त्याचा वापर केला तर बूमरँगप्रमाणे ते अंगावर उलटते हे लक्षात ठेवले पाहिजे. सरकारने भांडवली स्वरूपाच्या विविध प्रकल्पांवर नव्याने निर्माण केलेला पैसा खर्च केला म्हणजे हजारो मजुरांना काम मिळते. त्यांच्या हातात पैसा खेळू लागतो. विकसनशील देशांत सर्वसाधारण उपभोग अधिक असल्याने हे मजूर मिळालेला पैसा वाढत्या प्रमाणात उपभोग्य वस्तूंवर खर्च करू लागतात. त्या प्रमाणात उपभोग्य वस्तूंचे उत्पादन वाढले तर किंमती वाढण्याचे कारण नाही. परंतु असे होत नाही. नोटा वेगाने छापणे सोपे; वस्तूंचा पुरवठा त्या गतीने वाढविणे महाकठीण! देशांत साधनसामग्रीची कमतरता असते; यंत्रसामग्री पुरातन, तंत्रज्ञान जुनाट; न्यून उत्पादकता आदी कारणांमुळे अन्नधान्य व अन्य उपभोग्य वस्तूंचा पुरवठा वाढत नाही. वस्तूंची टंचाई निर्माण होते आणि किंमती वर जात राहतात.

तुटीच्या अर्थकारणाचा उपयोग कमी मुदतीत पुऱ्या होणाऱ्या, तात्काळ फलदायी होणाऱ्या प्रकल्पांसाठी झाला तर भाववाढ मर्यादित प्रमाणात होते. त्याचप्रमाणे गुंतवणूक उपभोग्य वस्तूंचा पुरवठा वाढविण्यासाठी उपयोगात आणली तर वाढत्या क्रयशक्तीमुळे निर्माण झालेली अतिरिक्त मागणी सहजगत्या पूर्ण होते आणि भाववाढ सहजपणे आटोक्यात आणता येते. प्रारंभी तुटीचे अर्थकारण भाववाढीस कारणीभूत ठरले तरी वस्तू आणि सेवा यांच्या उत्पादनात झपाट्याने वाढ होऊ लागली म्हणजे किंमती स्थिर राहतात, किंबहुना खाली येऊ लागतात, असे मत नामवंत अर्थशास्त्रज्ञ आर्थर लुईस यांनी व्यक्त केले आहे. गुंतवणूक दीर्घ मुदतीच्या प्रकल्पांत केली गेली आणि गुंतवणुकीचे प्रमाण फार मोठे असले तर मात्र चलनपुरवठा आणि वस्तूंचे उत्पादन यांत असमतोल निर्माण होतो आणि भाववाढीस चालना मिळते. हे सर्व सैद्धांतिक विवेचन केन्सच्या गुणक संकल्पनेवर आधारलेले आहे. लोकांची उपभोगप्रवृत्ती स्थिर व फार कमी असते असेही गृहीततत्त्व या विवेचनात अनुस्यूत आहे. केन्सचा सिद्धांत पुढारलेल्या देशांना लागू आहे. ज्या देशांत लोकांचे दरडोई उत्पन्न फारच कमी आहे, लक्षावधी लोक दारिद्र्यरेषेखाली आहेत, अधिक उपभोगासाठी लोक हपापलेले आहेत आणि वस्तूंची कमतरता आहे अशा देशांत भाववाढ हाच तुटीच्या अर्थकारणाचा अपरिहार्य परिणाम होय.

नव्याने निर्माण केलेला पैसा गुंतवणुकीसाठी वापरला तरी भाववाढ टाळता येत नाही— मग तो अनुत्पादक बाबींवर खर्ची पडल्यास भाववाढ रोधणे किती दुरापास्त होते हे सहज समजण्यासारखे आहे. उपभोग्य वस्तूंचा ताठर पुरवठा, व्यापाऱ्यांनी व साठेबाजांनी निर्माण केलेली कृत्रिम टंचाई यांमुळे बाजारात उपलब्ध असलेल्या वस्तूंवर वाढत्या मागणीचा दबाव पडत राहिला तर किंमती वाढत राहतात. अशा परिस्थितीत तुटीचे अर्थकारण आगीत तेल ओतते! शासनाचा महसुली खर्च वाढू लागतो आणि महागाईमुळे त्रस्त झालेले शासकीय नोकर जादा भत्त्याची, जादा वेतनाची मागणी करतात. तुटीच्या अर्थकारणापोटी नव्याने निर्माण झालेला पैसा, वेतन व भत्ता यांत वाढ करण्यासाठी वापरला गेला तर भाववाढ आटोक्याबाहेर जाऊन तिचे अर्थव्यवस्थेवर अनिष्ट परिणाम




होतात. भाववाढीमुळे पैशाचे मूल्य घटते. मूल्य कमी होत जाणाऱ्या पैशाची बचत करण्यास जनता तयार नसते. परिणामी राष्ट्रीय बचत मंदावते. भांडवल-गुंतवणूक औद्योगिक उत्पादनाकडे न वळता तिचा प्रवाह सोने-चांदी, दागदागिने, जमीनजुमला यांच्याकडे वळतो. सट्टेबाजी, चैनीच्या वस्तू यांवर पैसा उधळला जातो. अनुत्पादक बाबींत होणारी ही गुंतवणूक आर्थिक प्रगतीस मारक ठरते. गरीब अधिक गरीब होतात; अधिकाधिक लोक दारिद्र्यरेषेखाली लोटले जातात; समाजातील मध्यमवर्ग हळूहळू नष्टप्राय होऊ लागतो आणि श्रीमंत लोक संपत्तीचे ओंगळ प्रदर्शन करण्यात धन्यता मानतात.

भाववाढीमुळे आयातीस उत्तेजन मिळते व निर्यात संकोच पावते. आयातीवर निर्बंध घातले तर देशांतर्गत पुरवठ्यावर अधिकच दबाव पडून किंमती गगनाला भिडण्याचा धोका असतो. भाववाढीमुळे निर्यात महागडी होते. परिणामी आंतरराष्ट्रीय देवघेवींच्या ताळेबंदाच्या संतुलनात अडचणी उद्‌भवतात. भाववाढीमुळे व उत्पादनखर्च सतत वर जात असल्यामुळे परदेशी प्रवर्तक गुंतवणूक करण्यास फारसे उत्सुक नसतात. परदेशी गुंतवणूक कमी होऊ लागते आणि विकासासाठी अत्यावश्यक असलेला परकीय चलननिधी झपाट्याने घटू लागतो.

वरील विवेचनावरून ध्यानात येईल की आर्थिक विकासासाठी तुटीच्या अर्थकारणाचा उपयोग होऊ शकतो, पण नव्याने पैशाची निर्मिती किती प्रमाणात करावयाची हे काळजीपूर्वक ठरवावे लागते. चलनवाढीचा संबंध विकासदराशी असतो. अर्थव्यवस्थेत चलनपुरवठा रु. ५००० कोटी असेल आणि आर्थिक विकासाचा दर पाच टक्के असेल तर दर वर्षी रु. २५० कोटी रक्कम सामावून घेण्याची क्षमता अर्थव्यवस्थेत आहे असे म्हणता येते. दुसऱ्या शब्दांत सांगावयाचे म्हणजे रु. २५० कोटीपर्यंतच्या चलननिर्मितीमुळे किंमतीवर विपरीत परिणाम होत नाहीत. परंतु ही मर्यादा मोठ्या प्रमाणात उल्लंघिली गेली तर भाववाढ अटळ ठरते. हेही खरे की नेहमीच अनियंत्रित भाववाढ होईल असे नाही. भाववाढ अपरिहार्य असेल तर ती कह्यात ठेवणे शक्य आहे. देशात आधीच भाववाढ झाली असेल तर तुटीचे अर्थकारण धोक्याचे ठरते. भाववाढ आटोक्यात राहावी म्हणून चलनधोरण व पतधोरण यांचा वापर परिणामकारक रीतीने करावा लागतो. तुटीच्या अर्थकारणाचे नियंत्रण आणि व्यवस्थापन योग्य रीतीने केल्यास आर्थिक विकासास चालना मिळते.

सारांश, तुटीच्या अर्थकारणाचे परिणाम मुख्यतः चलनवाढीचे प्रमाण, ती किती काळपर्यंत चालू राहते, तिचा उपयोग कशासाठी केला जातो, अर्थव्यवस्थेचे व्यवस्थापन किती कार्यक्षमतेने केले जाते इत्यादी बाबींवर अवलंबून असतात. सावधगिरीने पावले उचलल्यास तुटीच्या अर्थकारणाचे संभाव्य धोके काबूत ठेवता येणे शक्य आहे.

पण हे नेहमीच घडत नाही. भारतात तरी ते घडलेले नाही !

भारतात पंचवार्षिक योजनांचा प्रारंभ १९५१ साली झाला. पहिल्या योजनेच्या काळात, म्हणजे १९५१–५६ मध्ये, किंमती स्थिर राहिल्या, किंबहुना काही प्रमाणात खाली गेल्या. अन्नधान्याचे समाधानकारक उत्पादन आणि पहिल्या योजनेचा मर्यादित आवाका ह्यांमुळे किंमती नियंत्रणाखाली राहिल्या. या योजनेत तुटीच्या अर्थकारणाचे प्रमाण अल्प होते. दुसऱ्या पंचवार्षिक योजनेच्या काळापासून किंमती वाढत असलेल्या दिसतात. १९५०–५१ ते १९७०–७१ या वीस वर्षांत सर्वसाधारण किंमती दुपटीने वाढल्या त्यानंतर किमतीचा निर्देशांक अधिक वेगाने वर जाताना दिसतो. १९७०–७१ मधील किंमतीचा निर्देशांक १०० धरला तर १९८०–८१ मधील निर्देशांक २४८ आणि १९८३–८४ मधील निर्देशांक ३०८ असल्याचे दिसून येते. सहाव्या योजनेच्या काळात– १९८०–८५ दरम्यान– सरासरी वार्षिक भाववाढ नऊ टक्क्यांनी झाली. महागाईची तीव्रता दिवसेंदिवस वाढत आहे आणि नजीकच्या भविष्यकाळात भाववाढ नियंत्रणाखाली आणता येईल अशी शक्यता दिसत नाही.

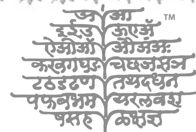
अनेक कारणांमुळे ही भाववाढ झाली. १९५१–८१ या तीस वर्षांत लोकसंख्येत ३२.४ कोटींची भर पडली. नागरी लोकसंख्या १० कोटींनी वाढली. शहरांची संख्या वाढली. सार्वजनिक खर्चात प्रचंड वाढ झाली. १९५०–५१ मध्ये रु. ७४४ कोटी असलेला खर्च १९८३–८४ मध्ये रु. ५९३६४ कोटीवर गेला. या काळात चलनपुरवठा शीघ्रगतीने वाढला आणि त्यात तुटीच्या अर्थकारणाने मोठ्या प्रमाणात हातभार लावला. सरासरी प्रतिवर्षी पैशाचा पुरवठा १४ टक्क्यांनी वाढला. पण

याच काळात अर्थव्यवस्थेचा वृद्धिदर अवघा ३·५ टक्के असल्याने किमती प्रतिवर्षी १०·५ टक्के या प्रमाणात वाढत राहिल्या.

सरकारने या काळात पैसा उभारण्यासाठी सोपा व कमी जिकिरीचा मार्ग म्हणून तुटीच्या अर्थकारणावर अधिकाधिक भिस्त ठेवली हे आकडेवाडीवरून सहज लक्षात येते. प्रत्येक पंचवार्षिक योजनेत तुटीचा अर्थभरणा वाढत चालल्याचे दिसते. पहिल्या योजनेत तो रु. ३३३ कोटी होता. दुसऱ्या योजनेत त्याचे प्रमाण रु. ९४८ कोटी झाले. तिसऱ्या, चौथ्या व पाचव्या योजनांत हेच आकडे अनुक्रमे रु. ११३३ कोटी, रु. २०६० कोटी आणि रु. ३५९० कोटी होते. सहाव्या योजनेत ही तूट रु. ११४२७ कोटीपर्यंत, भरमसाठ प्रमाणात, वाढली आहे. उत्पादक आणि विशेषत: अनुत्पादक वापरांसाठी एवढ्या मोठ्या प्रमाणावर तुटीच्या अर्थसंकल्पाचा अवलंब केला तर अवाढव्य चलनवाढ होणार आणि उपभोग्य वस्तूंच्या किंमती सतत वर जाणार. तुटीच्या अर्थकारणाचे शस्त्र नियोजनकारांनी काळजीपूर्वक वापरलेले नाही. त्याचे दुष्परिणाम टाळण्याच्या दृष्टीने शासनाने सावधगिरीची पावले उचलली नाहीत. भारतात वित्तीय व्यवस्थापनात पुरेशी शिस्त नाही—चलनधोरण व पतधोरण योग्य प्रकारे हाताळले जात नाही. तुटीच्या अर्थकारणाची प्रक्रिया भारतात आत्मघातकी ठरलेली आहे. त्यातून काही लाभ झाला नाही—मात्र आर्थिक क्षेत्रात मोठा अनवस्था प्रसंग भारतावर ओढवलेला आहे !

यापुढे तुटीच्या अर्थकारणावर भिस्त न ठेवता नियोजनकारांनी अन्य मार्गांनी पैसा गोळा करण्यावर अधिक भर दिला पाहिजे. ग्रामीण भागातील नवश्रीमंतांकडून अधिकाधिक कर गोळा करणे, आयकरांच्या कक्षेत त्यांना आणणे हा सहज सुचण्यासारखा एक मार्ग आहे. काळा पैसा बाहेर काढणे आणि कर चुकवेगिरीला प्रतिबंध करणे, पर्यायाने 'समांतर अर्थव्यवस्थे'वर नियंत्रण आणणे हे सरकारला नजीकच्या भविष्यकाळात करावेच लागेल. परिस्थिती हाताबाहेर जाण्यापूर्वी, किंमती स्थिर राखण्यासाठी सर्व प्रकारच्या उपाययोजना कराव्या लागतील. किंमती स्थिर झाल्या तर बचतीला उत्तेजन मिळेल आणि अनुत्पादक सार्वजनिक खर्चाला आळा बसेल. अशा परिस्थितीत योग्य त्या प्रमाणात व योग्य वेळी केलेला तुटीचा अर्थभरणा अर्थव्यवस्थेला उपकारक ठरल्यावाचून राहणार नाही.







भविष्यकालवाद

मूळ लेखक : आयझॅक ॲसिमॉव्ह (अनुवाद : अ. ना. ठाकूर)

आपल्यापैकी प्रत्येकाला स्वतःच्या भविष्यकाळाविषयी काळजी वाटत असते. कदाचित या पृथ्वीतलावर जन्मलेल्या प्रत्येक माणसाला अशी चिंता वाटत आलेली असावी. मात्र अशी काळजी व्यक्तिगत स्वरूपाची असल्याचे आढळून येते. म्हणजे आपला खर्च कसा भागेल, आपली प्रकृती ठीक राहील का, आपल्या मुलाबाळांचे संसार सुखाचे होतील ना, उद्या आपला आवडता संघ खेळात जिंकेल ना, आपली गाडी वेळेवर येईल ना अथवा गाडीत जागा मिळेल ना ? यांसारख्या क्षुल्लक गोष्टींची काळजी आपण करीत असतो.

निदान काही थोडे लोक तरी याचा लाभ उठविल्याशिवाय राहात नाहीत आणि त्याशिवाय जगभर आढळणाऱ्या अशा काळजीचा अनुभव घेणे आपल्याला शक्य होत नाही. पक्ष्यांची उडण्याची तऱ्हा निरखून, अथवा उधळलेल्या काटक्यांची जमिनीवर पडण्याची तऱ्हा पाहून किंवा यांसारख्या इतर क्षुल्लक बाबींवरून व्यक्तीचे भविष्यकथन करण्याचे सामर्थ्य आपल्या अंगी असल्याचा दावा करणारे लोक अगदी इतिहासपूर्व काळातही असले पाहिजेत.

आपण ज्याला फुशारकीने उच्च तंत्रविद्येचे युग असे संबोधितो त्या हल्लीच्या काळातही भविष्यकथन करणारे लोक आहेतच. ग्रहस्थितीचा अभ्यास करून, काचेच्या गोलात एकाग्रपणे पाहून, तळहातावरच्या रेषा निरखून, चेहरेपट्टीचा आकार पाहून अथवा जन्मतारखेवरून आकडेमोड करून अशा अनंत प्रकारांनी एखाद्याच्या भविष्यकाळात काय दडले आहे, ते सांगण्याचे सामर्थ्य आपल्याजवळ असल्याचा दावा करणारी मंडळी आजही आढळतात.

बहुधा सर्व काळ आणि सर्व समाजांच्या बाबतीत अशा तऱ्हेचे उद्योग यशस्वी ठरल्याचे दिसून येते. यामागे विविध कारणे आहेत. पैकी काही कारणे अशी आहेत : १) भावी काळ जाणून घेता येण्यासारखा व म्हणून काबूत ठेवता (किंवा नियंत्रित करता) येण्याजोगा आहे, या विचारामधील सुरक्षिततेची भावना वृद्धिंगत होत असल्याने लोक अशा गोष्टींवर विश्वास ठेवू 'इच्छितात.' २) जी भाकिते खरी ठरल्यासारखी दिसतात, ती भाकिते स्मरणात ठेवण्याकडे लोकांचा कल असतो आणि बहुधा संख्येने पुष्कळच अधिक असणारी पण खोटी ठरणारी भाकिते विसरून जाण्याची प्रवृत्ती लोकांत आढळते. ३) भविष्य सांगणारे आपली विधाने संदिग्ध असतील अथवा गोलमाल स्वरूपाची असतील याची खबरदारी घेतात. उदाहरणार्थ, 'तुम्ही लांबचा प्रवास कराल', 'काळ्यासावळ्या स्त्रीपासून सावध रहा' अथवा 'आर्थिक अडचणींच्या बाबतीत काळजी घेण्याची गरज आहे' वगैरे. अशा संदिग्ध विधानांवर स्वखुषीने विश्वास ठेवण्यास उतावीळ असलेली व्यक्ती नंतर काहीही घडले, तरी त्यामुळे अशी गोलमाल भाकिते खरी झाली, असा त्याचा अर्थ लावणार याबद्दल शंका नसते. फलज्योतिष अशा उद्योगात चपखलपणे बसणारे आहे.

असे असूनही फलज्योतिष व इतर सर्व प्रकारची भविष्यकथने ही मात्र लब्धप्रतिष्ठितच आहेत. या पद्धतींनी यशस्वीपणे भाकित केल्याचे अजून तरी कोणी दाखवून दिलेले नाही. अथवा या पद्धतींना आधारभूत असणारी तत्त्वे भौतिकीच्या कोणत्याही निकषाच्या पायाभूत मार्गाने किंवा केवळ उघडचावाघडच्या ठाम विधानांहून यांमध्ये काही जास्त असल्याचे कोणाही व्यक्तीने स्पष्ट वा सिद्ध करून दाखविले नाही.

मर्यादित प्रकारची विश्वसनीय भविष्यकथने असतात, हे नक्की. एखादा वातावरणवैज्ञानिक उद्या-परवा पाऊस पडेल असे भाकित करू शकतो आणि एखादा वैद्य तुम्ही सहा महिन्यांचेच सोबती आहात अथवा खडखडीत बरे व्हाल असे सांगू शकतो. आणि अशा गोष्टी सयुक्तिक असतात. अशा प्रकारची भाकिते बुद्धिगम्य वैज्ञानिक तत्त्वांवर आधारलेली असतात आणि प्रत्येक व्यक्तीला त्यांचे आकलन होऊ शकते ती त्या व्यक्तीला स्पष्ट करता येतात. शिवाय ती खरी असल्याचा पडताळा अनुभवान्ती आलेला असतो.

ईश्वरी साक्षात्कार

(किंवा स्वतः ईश्वराने प्रगट केलेले ज्ञान)–

भविष्यकाळाचा शोध घेण्याचा आणखी एक प्रकार म्हणजे वैयक्तिक बाबींकडे दुर्लक्ष करून एकूण मानवतेचे,

अवघ्या जगाचे वा विश्वाचे भवितव्य काय असेल, याविषयीचा विचार करण्याचा प्रयत्न करणे, हा होय.

पाश्चात्त्य परंपरेच्या दृष्टीने पाहिल्यास आधुनिक वैज्ञानिक युग सुरू होण्यापूर्वीच्या अशा प्रयत्नांपैकी सर्वांत परिचित प्रयत्न बायबलमध्ये आढळतो. इ. स. पू. ८ वे ते ५ व्या शतकांत होऊन गेलेल्या निर-निराळ्या प्रेषितांचा (भविष्यवाद्यांचा) उल्लेख बायबलमध्ये आलेला आहे. भविष्यकाळातील जगाविषयीच्या देवाच्या योजनेचा आराखडा कसा असेल, ते स्पष्ट करण्याचे प्रयत्न प्रेषितांनी केले होते.

देवाचा अनुग्रह व कृपाळूपणा ध्यानी घेऊन काही प्रेषितांनी (उदाहरणार्थ, इसाई आह) आपले लक्ष देव मानणाऱ्या लोकांसाठी आदर्श भविष्यकाळ वाट पाहतो आहे, या विचारसरणीवर केंद्रित केले होते; तर इतर प्रेषितांनी (उदाहरणार्थ, जोएल) देवाचा कोप विचारात घेऊन देवाकडून पापी लोकांना शिक्षा होते या विचारावर भर दिला होता.

मानवजातीच्या भविष्यकाळाविषयीचे बायबलमधील सर्वांत प्रसिद्ध भाकित द रिव्हिलेशनमध्ये किंवा द अॅपोकॅलिप्समध्ये (नव्या कराराचे शेवटचे प्रकरण) आलेले आहे. यात जगाच्या अंताचे किंवा विनाशाचे वर्णन भीतिदायक तपशीलाने दिले असून त्यात अरिष्टींची एक मालिकाच वर्णिली आहे. या मालिकेत पापी-पुण्यवान लोकांतील (सुष्ट-दुष्ट शक्तींमधील) जागतिक पातळीवरचे युद्ध तसेच सृष्ट पृथ्वी व आकाश यांचा लय झाल्याचे वर्णिले आहे. या जागतिक अरिष्टातून थोडेच लोक वाचतील आणि प्रलयानंतरच्या अवशेषांवर नवीन स्वर्ग व पृथ्वी उभारले जातील, असे यात म्हटले आहे. आइसलँडमधील स्कँडिनेव्हियन लोकांमध्ये रॅग्नरोक नावाची पुराणकथा प्रचलित असून तिच्यातही सुष्ट–दुष्ट शक्तींमधील प्रलयकारी युद्धाचे व नंतरच्या सृष्टिनिर्मितीचे वर्णन तपशीलवारपणे केलेले आहे.

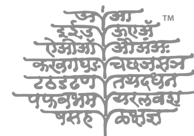
हल्ली आपण ज्याला वैज्ञानिक पुरावा किंवा वस्तुनिष्ठ युक्तिवाद म्हणून संबोधू असा कोणताही आधार बायबलमधील या भाकितांना नाही. ही भविष्यकथने म्हणजे भविष्यकाळाची वास्तव वर्णने होत, हे ज्यांना खरे वाटते त्यांची पुढीलप्रमाणे श्रद्धा (विश्वास) असते : सर्वज्ञ प्रभूच्या स्फूर्तीतून (प्रेरणेमधून) ही भाकिते निर्माण झालेली आहेत आणि कोणत्याही प्रकारचे ढीगभर पुरावे अथवा युक्तिवाद यांच्यापेक्षा ही भाकिते सत्याची पुष्कळ अधिक प्रमाणात निदर्शक आहेत.

यानंतर अनेक शतके उलटली व जगाविषयीच्या आपल्या माहितीत चांगलीच भर पडली. जसजशी विश्वाविषयीची जाण वाढत गेली, तसतशी वरील प्रकारच्या ईश्वरी साक्षात्काराच्या (डिव्हाइन रिलिव्हेशन) विश्वसनीयतेबद्दल अधिकाधिक लोकांना शंका येत गेली. समाजातील अधिक शिकलेल्या व वितंडवादी घटकांत या जुन्या भाकितांविषयीच्या जाणिवा बोथट झाल्या. असे असले, तरी बायबलमधील या भाकितांतील शब्दन् शब्द खरा असल्याची ठाम खात्री असलेले लोक आजही आहेत.

प्रलयाचे अशा प्रकारचे चित्र रेखाटणाऱ्या प्रेषितांनी जगाचा अंत अगदी जवळ येऊन ठेपला आहे, अशी लोकांची समजूत करून दिली होती. हा आपल्या ह्यातीतच येणार अशी आधीच्या काळातील ख्रिश्चनांची समजूत होती. तसा प्रलय झाला नाही; परंतु नंतरच्या पिढ्यांतील किमान काही लोकांनी तरी याविषयीच्या आशा सोडल्या नाहीत. आणि त्यांनी आपला आयुष्यक्रम अशा प्रकारचा ठेवला की, त्याद्वारे प्रलयानंतर पृथ्वीतलावर मागे उरणाऱ्या भाग्यवंत लोकांत आपले स्थान नक्की असावे. अत्युत्साही लोक द रिलिव्हेशन हे प्रकरण काळजीपूर्वक वाचीत असावेत, आणि त्यांनी त्यामधील संदिग्ध प्रतीकवादामधून जगाचा अंत 'केव्हा' होणार आहे याविषयीचे काही सूचक संकेत हुडकून काढण्याचे प्रयत्न केले असले पाहिजेत.

भक्तिपरायण शेतकरी विल्यम मिलर याने १८१८ साली बायबलच्या अभ्यासाच्या आधारे 'निवाड्याचा दिवस' १८४३ सालात नक्की येणार असल्याचे जाहीर केले. हळूहळू त्याच्याभोवती भक्तगण गोळा होत गेले. त्याच्या अनुयायांना मिलराइट म्हणतात.

१८३३ साली एकाच रात्री ऐतिहासिक काळात कधीही पडल्या नव्हत्या एवढ्या उल्का पडल्या. या उल्कांच्या मागून दिसणाऱ्या तेजोरेषा बऱ्याच जाडही होत्या. 'द रिव्हिलेशन' मधील श्लोकात भाकित केल्याप्रमाणे जणू काही आकाशातील प्रत्येक तारा निखळून खाली पडत होता. मात्र दुसऱ्या दिवशी रात्री सर्व परिचित तारे आपापल्या ठिकाणी सुरक्षित असल्याचे दिसून आले. तरीही या उल्कावृष्टीमुळे पुष्कळ जणांची प्रलयाच्या आगमनाबद्दल मोठ्या प्रमाणात खात्री पटली.





१८४३ साली एक मोठा धुमकेतू दिसला व तो जगाच्या येऊ घातलेल्या अंताची निशाणी मानण्यात आला होता.

मग मिलरने गणित केले व प्रलय २१ मार्च १८४३ ते २१ मार्च १८४४ दरम्यान होईल, असे प्रतिपादिले. हे वर्षही कोणतीही प्रलयकारी घटना न घडता उलटले आणि जगाच्या अंताची नवीन तारीख २२ ऑक्टोबर १८४४ ही काढण्यात आली. हा दिवसही काहीही न घडता पार पडला. १८४९ साली मिलरचे निधन झाले. या काळात तो पार गोंधळून गेला होता व निराश झाला होता. तरीही जगाच्या प्रलयाचा दिवस तेवढा बरोबर काढता आलेला नाही असा विचार करून त्याचे काही अनुयायी या श्रद्धेपासून ढळले नाहीत.

'द सेव्हन्थ डे ॲडव्हेन्टिस्ट्स' व 'जेहोव्हाज विटनेसेस' ह्या मिलराइट पंथाच्या शाखा असून त्यांच्यामध्ये प्रलयकाळ जवळ आल्याची श्रद्धा व शिकवण अद्यापिही टिकून आहे. मात्र ते आता प्रलयाची नेमकी तारीख न देण्याची दक्षता घेतात.

अर्थात, जगाचा अंत आता लवकरच येऊ शकेल-अगदी कोणत्याही क्षणी. एखाद्या प्रखर व भयानक अणुयुद्धामुळे जवळ जवळ सर्व मनुष्यमात्रच नव्हे, तर कदाचित पृथ्वीवरील समग्र जीवसृष्टीच नष्ट होईल.

येत्या भविष्यकालवादाकडे

सध्या ज्याला आपण भविष्यकालवाद म्हणतो तो म्हणजे काही व्यक्तिगत भविष्यकथन नव्हते अथवा पुराणकथांतर्गत भाकितेही नव्हती. मग भविष्यकालवाद म्हणजे आहे तरी काय ?

भूतकाळात मानवी समाजाच्या स्वभावधर्मात बदल घडत आलेले आहेत. असे काही बदल गंभीर स्वरूपाचे होते. जर अशा बदलांविषयी आगाऊ कल्पना करता येऊ शकली, आणि त्यांच्या परिणामाचे महत्त्व मापता आले, तर तो भविष्यकालवाद होईल.

तथापि, सर्व प्रकारचे बदल अगदी अस्पष्टपणे का होईना आगाऊ ताडता येऊ शकतील, असे गृहीत धरून चालणे मात्र इष्ट होणार नाही. एखादा जेता भावी काळात उदयास येऊ शकेल, तो लोकांचा व सैनिकांचा महान नेता बनू शकेल आणि मोठी राष्ट्रे नष्ट करून इराणच्या सायरसप्रमाणे किंवा मॅसिडोनच्या अलेक्झांडरप्रमाणे एखादे साम्राज्य उभारू शकेल. किंवा रोगाची एखादी भयंकर साथ येऊ शकेल व तिच्यामुळे मोठे देश दुर्बळ होऊ शकतील. पेरिक्लिजच्या (इ. स. पू. ४९५–४२९) काळात अथेन्समध्ये व मार्कस ओरलियसच्या (इ. स. १२१–१८०) काळात रोममध्ये अशी साथ आली होती. तसेच चवदाव्या शतकात यूरोपमध्ये 'ब्लॅक डेथ' नावाने ओळखली जाणारी बहुतकरून गाठीच्या प्लेगची साथ येऊन तेथील एकचतुर्थांश लोक तिला बळी पडले होते; तर १९१८ साली स्पॅनिश एन्फ्लुएंझा या रोगाची साथ जगभर पसरली होती.

एका विशिष्ट व्यक्तीची गुणवैशिष्टये किंवा विशिष्ट सूक्ष्मजीवाचे संसर्ग निर्माण करणारे गुणधर्म हे घडविण्यास मदत करणाऱ्या जनुकांचे योगायोगाने मिश्रण झाल्याने असे बदल घडत असतात. त्यामुळे साथ, साम्राज्यस्थापना अशा गोष्टींविषयी पूर्व अनुमान करता येणे शक्य नसते.

परंतु असे बदल वस्तुतः महत्त्वाचे नाहीत. जेते, साथी व नैसर्गिक आपत्ती यांचा प्रभाव खोलवर पडल्याचा प्रत्यय केवळ इतिहासाच्या पुस्तकांतून येतो. परंतु या गोष्टीं कायमच्या नसतात; त्या संपुष्टात येतात. आणि एकदा का या गोष्टी संपुष्टात आल्या की मागे उरलेल्यांचा जीवनक्रम पूर्वीप्रमाणे पुढे चालू राहातो.

तथापि काही घटना अशा असतात की, त्यांचे परिणाम अभूतपूर्व व कायमचे असतात. अशा बहुतेक घटनांच्या परिणामांचे स्वरूप तंत्रवैज्ञानिक प्रकारचे असते.

शेतीचा आतापर्यंत झालेला विकास विचारात घेऊ या. शेतीच्या योजना विस्तारित होणे, शेती लोकप्रिय होणे आणि तिचा सर्वत्र प्रसार होणे या गोष्टी घडून येण्यास हजारो वर्षे लागली.

भटक्या बारगिरांच्या विजयी टोळीच्या घोडदौडीमधील नाट्यमयतेप्रमाणे कृषिविस्ताराची ही प्रक्रिया डोळ्यांत भरण्यासारखी नव्हती. एकदा शेती प्रस्थापित झाल्यानंतर शिकारी जीवनपद्धतीच्या तुलनेत शेतकरी समाजाची जीवनप्रणाली किती वेगळी झाली असेल, ते लक्षात घ्या. माणूस शेती करू लागल्यावर ज्यांच्यासाठी सापेक्षतः स्थायी अशी अन्नधान्याची बेगमी करणे आवश्यक आहे अशा बैठ्या लोकांची संख्या वाढत गेली आणि यामुळे शेतीचे परिणाम किती व्यापक व गुंतागुंतीचे झाले असतील ते पहा. शेतीसारख्या शोधांच्या बाबतीत त्यापासून परत माघारी जाण्याला वाव वा

मार्ग उरलेला नसतो. समाजाला हे बदल भविष्यात अनिश्चित काळापर्यंत पुढे नेणे भाग असते.

ज्यूलियस सीझर किंवा चेंगिझखान यांनी जगात जेवढी उलथापालथ केली, त्यापेक्षा जगावर अधिक खोलवर व कायमचे परिणाम करणारे शेतीशिवाय इतर बदलही सांगता येऊ शकतील. मात्र हे बदल सावकाशपणे झालेले होते म्हणजे नाटचमय नव्हते. आणि त्यांची पाळेमुळे तंत्रविद्येत गेलेली आहेत. कुंभारकाम, धातू शुद्ध करण्याची विद्या, पशुपालन, लोखंडासारखे धातू गाळणे, चुंबकसूची, छपाईचा व कागदनिर्मितीचा शोध किंवा प्रत्यक्ष व्यवहारात वापरता येण्याजोगे वाफ इंजिन या शोधांच्या परिणामाविषयी काय सांगता येईल ?

हल्लीच्या पिढचांनी आपल्या आयुष्यभरातच विज्ञानामुळे महत्त्वाच्या अद्भुत तंत्रवैज्ञानिक घटना अथवा शोध यांहून अधिक वेगाने पुढे आलेले पाहिले आहेत. या शोधांचे परिणामही खोलवर होतील व ते कायम स्वरूपाचे असतील. या पिढचांनी विमान व जेट विमान हे त्याचे थोरले भावंड पाहिले असून त्यामुळे सुरू झालेले दीर्घ पल्ल्याच्या प्रवासांचे युगही पाहिले आहे. दूरचित्रवाणीमुळे करमणूक, वृत्तसंकलन व राजकारण यांच्यात कायमस्वरूपी परिणाम झाले आहेत. अण्वस्त्रांमुळे आंतरराष्ट्रीय संघर्षांना एक नवेच भयानक परिमाण लाभले आहे. लेसर किरणांमुळे अणुसंयोगाच्या रूपाने एक नवा ऊर्जास्रोत उपलब्ध होऊ शकेल. रॉकेटमुळे माणूस चंद्रावर पाठविणे तसेच कॅमेरे शनी या ग्रहांपर्यंत दूर पाठविणे शक्य झाले. संगणक, सूक्ष्मसंगणक व रोबॉट (यंत्रमानव) यांचा जेथे जेथे उपयोग करण्यात येत आहे ती प्रत्येक गोष्ट, क्षेत्र त्यामुळे बदलून जात आहे. गतकाळात खोलवर रुजलेले व कायमचे झालेले महत्त्वाचे बदलही जरी वरवर पाहता तंत्रविद्येशी संबंधित आहेत असे वाटत नसले, तरी त्यांचा तंत्रविद्येशी संबंधच नव्हता असेही म्हणता येणे शक्य नाही.

ख्रिश्चन धर्माचा प्रसार हा पहिल्या प्रकारचा बदल होय; परंतु भूमध्यसागरी प्रदेश रोमन साम्राज्यातील रस्त्यांच्या जाळचाद्वारे जोडले गेले नसते, तर हा प्रसार झाला असता का? कारण या रस्त्यांमुळेच रोमन सैन्याला शांतता राखणे व ख्रिस्ती धर्मगुरूंना धर्माचा मुक्तपणे प्रसार करणे शक्य झाले होते.

धर्मयुद्धांमुळे यूरोपचा इतिहास कायमचा बदलला; परंतु घोडचाचा नाल, गळपट्टा—लगाम व फाळाचा ओतीव नांगर यांचा शोध लागला नसता तर ही धर्मयुद्धे झाली असती का ? कारण या शोधांमुळे शेतीचे उत्पन्न वाढले आणि फ्रान्स व जर्मनीची लोकसंख्या इतकी भरमसाठ वाढली की, परिणामी आपली पिलावळ मुक्तपणे वाढू देणारे राजघराण्यातील रिकामटेकडे भूमिहीन लोक ही समाजाची डोकेदुखी बनली आणि त्यामुळे या लोकांना जहाजांत भरून ख्रिस्ताच्या शत्रूंविरुद्ध लढण्यासाठी 'पवित्र भूमी'कडे रवाना करण्याशिवाय गत्यंतर नव्हते.

प्रॉटेस्टंट पंथाच्या धर्मसुधारणा हा आणखी एक फार मोठा फेरबदल होता. धर्माविरुद्ध बंड करून उठणाऱ्या आधीच्या पाखंडचांना अपयश आले होते, मात्र त्या कामात मार्टिन ल्यूथरला छपाईचा शोध लागला नसता तर यश लाभले असते का ? छपाईच्या शोधामुळेच मार्टिन ल्यूथरला आपल्या विचारांचा पश्चिम यूरोपच्या विस्तृत भागांत व दूरवरपर्यंत प्रसार करता आला.

तंत्रविद्येचे महत्त्व

सापेक्षतः अलीकडील काळापर्यंत तंत्रविद्येचा महिमा लक्षात आला नव्हता. आधुनिक युगाची सुरुवात होण्यापूर्वी जे इतिहासलेखन झाले त्यांत युद्ध व कटकारस्थाने यांचाच विस्ताराने ऊहापोह करण्यात आलेला आहे; परंतु त्यात कधीतरी क्वचितच तंत्रविद्येचा उल्लेख केलेला आढळतो. कारण आधुनिक काळापर्यंत मानवी आयुष्याच्या तुलनेत तंत्रविद्येची प्रगती संथपणे होत होती. थोडेच शोध लागत होते व त्यांचा प्रसारही काहीसा सावकाशपणे होत होता. तंत्रविद्येतील बदलाकडे दुर्लक्ष करणे सोपे होते कारण आपल्या आयुष्यभराच्या अल्प कालावधीत कोठली तरी प्रगती झाली असल्याचे अगदी थोडचाच लोकांच्या लक्षात येत असे.

तथापि तंत्रविद्येची प्रगती हा वर्धिष्णू किंवा साचत जाऊन वाढणारा आविष्कार आहे. म्हणजे तंत्रविद्येच्या चालू प्रगतीमुळे भावी काळातील तंत्रविद्येच्या प्रगतीला अनुकूल परिस्थिती निर्माण होत असते. प्रत्येक नव्या कल्पनेचा योग्य तऱ्हेने उपयोग करून घेतला गेल्यास तिच्या परिणामी आणखी नवीन कल्पनांची गरज निर्माण होते व नवीन कल्पना पुढे येतात. याचा परिणाम म्हणजे संपूर्ण गतकाळात तंत्रविद्येच्या प्रगतीचा वेग नक्कीच कमीअधिक प्रमाणात वाढत गेलेला आहे.

ज्या काळात अवनती वा पिछेहाट झाल्यासारखी वाटते, अशा कालावधीतही तंत्रविद्येची प्रगती चालू राहिली होती. मध्ययुगात पश्चिम यूरोपीय देशांची पिछेहाट झाली म्हणजे ते ग्रीस व रोम येथल्या उच्च सांस्कृतिक प्रगतीपासून माघारी वळले होते; आणि धर्मसत्तेच्या पकडीतून त्यांची धर्मसुधारणांद्वारे सुटका झाल्यावरच पुनश्च तेथील प्रगती परत सुरू झाली, असे मानण्यात येई. एके काळी रेखाटण्यात आलेले मध्ययुगाचे हे चित्र बरोबर आहे, असे म्हणता येणार नाही. मध्ययुग हा बौद्धिक खळबळीचा व उत्साहवर्धक प्रगतीचा काळ होता. याच काळात चुंबकीय सूची (होकायंत्रात) वापरात आली. तसेच यांत्रिक घड्याळ, बंदुकीची दारू, चष्मा व पवनचक्की यांचाही वापर याच काळात सुरू झाला. घोड्याचा नाल, गळपट्टा-लगाम, नांगराचा ओतीव फाळ यांचा उल्लेख वर आलेला आहेच. यांपैकी बहुतेक प्रगतीचे टप्पे प्रथम चीनमध्ये सुरू झाले. म्हणजे पश्चिम यूरोपात ही तंत्रे केवळ उचलली गेली; ती प्रत्यक्षात तेथे शोधून काढली असण्याची शक्यता कमीच आहे. असे असले तरी यूरोपियन लोकांनी या शोध-कल्पनांचा वापर कल्पक मार्गांनी करून घेतला. त्यामुळे १७०० सालापर्यंत ते या बाबतीत (अगदी चीनसह) जगात अग्रगण्य झाले होते.

यानंतर खुद्द आपल्या हयातीतच माणसाला याचि देही याचि डोळा तंत्रविद्येत झालेली लक्षणीय प्रगती पाहण्याची वेळ येऊन ठेपणे अपरिहार्य होते. या वेळी तंत्रविद्येचा वेग नजरेत भरण्याएवढा वाढला होता व हा वास्तव बदल नाकारता येणे शक्य नव्हते. परिणामी तेव्हा ही प्रगती पाहण्यासाठी दीर्घकालीन इतिहासरूपी भिंगाची गरज उरली नाही व स्वतःच्या हयातीतच माणूस केवळ उघड्या डोळ्यांनी ही प्रगती पाहू शकत होता. हे केव्हा घडले ?

हे औद्योगिक क्रांतीचा उदय होण्याच्या सुमारास घडून आले असावे, हे उघडच दिसते.

जेम्स वॉटने व्यवहारोपयोगी वाफेचे एंजिन १७६९ साली तयार केले व सामान्यपणे त्या वेळेपासून औद्योगिक क्रांती सुरू झाली, असे धरून चालतात. त्या घटनेचा अर्थ ध्यानी येण्यास एका पिढीचा कालावधी जावा लागला. मात्र दूरवरचा वेध घेऊ शकणाऱ्या बहुतेक ब्रिटिश लोकांना आपला देश यापुढे कधीही आहे तसा परत होऊ शकणार नाही, हे उशिरात उशिरा १८०० सालापर्यंत कळून चुकले होते. नंतरच्या काही दशकांत औद्योगिक क्रांती इतर देशांतही पसरली आणि तेथील लोकांनाही या कायमच्या परिवर्तनाची जाणीव प्रकर्षाने झाली.

विज्ञान व भविष्यकाळ–
वस्तुस्थिती व कल्पित कथा

जलदपणे होणाऱ्या तंत्रविद्येतील बदलाचा स्वीकार केल्यानंतर माणसाच्या मनात एक नव्या प्रकारची जिज्ञासा जागृत झाली. ही लिखित इतिहासामधील पहिलीवहिली 'नवी' जिज्ञासा असण्याची शक्यता आहे. भावी काळ कोणत्या प्रकारचा असेल ? ही ती नवीन जिज्ञासा आहे.

एखाद्या व्यक्तीचे स्वतःचे भविष्य म्हणजे हा भविष्यकाल नव्हे. व्यक्तिगत भविष्य नेहमीच अस्पष्ट असते व ते भविष्यवेत्ते व फलज्योतिषी यांच्या हाती राहिले आहे. तसेच हा भविष्यकाळ म्हणजे धार्मिक गूढवादात मग्न असलेल्या लोकांचा, ईश्वरी वाणीने सांगितलेला ख्रिस्ती धर्मग्रंथातील भविष्यकाळही नाही. यामध्ये समाजाचे भवितव्य अभिप्रेत आहे. तंत्रविद्येची प्रगती अखंडपणे चालू राहिल्यास समाजाचा भावी काळ कोणत्या प्रकारचा असेल ?

या संदर्भात किमान विश्वसनीय भाकित करणे शक्य आहे. कारण अस्तित्वात असलेल्या प्रगतीच्या हरेक टप्प्याने प्रगतीचे इतर टप्पे सूचित होतात आणि हे इतर टप्पे सूज्ञपणे विचार करणाऱ्यांना आकलन होण्याजोगे आहेत, असे वाटते. यात पुढील बाबींची जादा भर पडते : अस्तित्वात असलेल्या प्रगतीच्या प्रत्येक टप्प्यातून सूचित होणारे परिणाम हे लगेचच तीव्रतेने जाणवू शकतील असे असतात.

परत औद्योगिक क्रांतीकडे वळू या. एकदा जहाजाच्या पंख्याला वाफेचे एंजिन जोडण्यात आल्यावर आणि त्यामुळे वल्ही न वापरता वाऱ्याच्या व प्रवाहाच्या विरुद्ध दिशेत जहाज हाकारणे शक्य झाल्यानंतर घोड्याविना जमिनीवरील गाडी चालवू शकणारे वाफेचे एंजिन तिला जोडण्याची कल्पना करणे, ही गोष्ट तेवढीशी अवघड राहिली नव्हती.

किंवा एकदा का वाफेचे रेल्वे एंजिन प्रत्यक्षात वापरता येते हे लक्षात आल्यावर देशभर रूळमार्गांचे जाळे निर्माण करून त्याद्वारे पूर्वी कधीही झाली नव्हती एवढी प्रवासी वाहतूक करणे शक्य आहे, अशी कल्पना

करणे ही सोपी गोष्ट होती. प्रवास वेगाने व सहजपणे करता येऊ लागल्यानंतरचा समाज कशा प्रकारचा असेल ?

जर काही माणसे घेऊन वाऱ्याच्या दिशेत थोडे मैल जाऊ शकणारे वातयान (बलून) बनविता येऊ शकते, तर मग अधिक मोठी वातयाने का बनविता येऊ नयेत आणि त्यांच्याखाली टांगलेल्या टोपलीला वा वाहनाला वाफेचे एंजिन जोडलेला पंखा का बसवू नये ? याद्वारे वाऱ्याच्या विरुद्ध दिशेतही वातयान उडविणे व त्यातून माणसे महासागरापार नेणे शक्य होईल.

सामान्यतः मागणीमुळे पुरवठा निर्माण होतो. अखंडपणे होणाऱ्या तंत्रविद्येच्या प्रगतीच्या परिणामांविषयीची लोकांची जिज्ञासा जसजशी वाढू लागली, तसतशी लेखकमंडळी या प्रगतीचे टप्पे व त्यांचे परिणाम यांची वर्णने करणाऱ्या कल्पित कथा लिहू लागली. एकोणिसाव्या शतकाच्या आधीच्या काळात होऊन गेले त्या लेखकांनी (उदाहरणार्थ, मेरी शेली, एडगर ॲलन पो व नाथानिएल हॉथॉर्न) वैज्ञानिक कथा प्रथम लिहिल्या. पण विज्ञान किंवा वैज्ञानिक कथा (सायन्स फिक्शन) ही संज्ञा प्रथम १९२९ साली वापरण्यात आली. आणि ज्यूल्स व्हर्नमुळे एक साहित्यप्रकार म्हणून विज्ञानकथा पूर्णतया बहरली; प्रस्थापित झाली.

ज्यूल्स व्हर्न ३५ वर्षांचा असताना व आयुष्यातील प्रत्येक धडपडीत त्याने अपयश चाखलेले असताना १८६३ साली त्याने 'फाइव्ह वीक्स इन ए बलून' हे पुस्तक लिहिले; ते चांगले खपले. यामुळे आश्चर्यचकित झालेल्या ज्यूल्सने इतर 'असाधारण सफरीं'- (त्याच्या प्रकाशकाने ठेवलेले नाव) वर लिहायचे ठरविले. उच्चांकी वेळात गलबतातून केलेल्या पृथ्वीप्रदक्षिणेचे वर्णन त्याने केले. यात पृथ्वीच्या मध्यापर्यंत, समुद्राच्या तळाशी, चंद्रावर, एका धूमकेतूमार्फत दूरवरच्या अवकाशात इ. ठिकाणी त्याने वाचकाला नेऊन आणले. जवळ जवळ पूर्णपणे वैज्ञानिक कथांना वाहून घेणारा, एवढेच नव्हे तर या लेखनावर आपले पोट भरणारा तो पहिलावहिला लेखक आहे. या लेखनातूनच त्याला संपत्ती व कीर्ती प्राप्त झाली.

शिवाय ज्यूल्स पूर्ण विचारांती बनलेला भविष्यकालवादी होता. निदान त्या वेळी असलेल्या माहितीनुसार आपले वैज्ञानिक लेखन बिनचूक व्हावे म्हणून त्याने प्रयत्न केले. तसेच त्याने तंत्रविद्येत सयुक्तिक व तर्कनिष्ठ सुधारणा होण्यास चालना देण्याचेही प्रयत्न केले. काही वेळा वैज्ञानिक वस्तुस्थितीच्या संदर्भात त्याने चुकीची विधाने केली होती. (शेवटी तो वैज्ञानिक नव्हता तर वार्ताहर होता) आणि काही वेळा त्याचे विचार पूर्णतया चुकीचे होते. गुहा आणि नैसर्गिक वाटा यांच्यामधून मार्ग काढीत एखाद्याला पृथ्वीच्या मध्यापर्यंत जाणे शक्य नाही. कारण अशा गुहा अथवा वाटा भूपृष्ठाच्या खाली काही मैलांपेक्षा अधिक खोलीवर अस्तित्वातच नाहीत. राक्षसी तोफेच्या साहाय्याने एखादे वाहन मानवासह अवकाशात पाठविणे शक्य होणार नाही कारण यामध्ये मिळणाऱ्या प्रवेगामुळे यातील सर्वजण लगेचच मरतील.

असे असले तरी व्हर्नच्या कादंबऱ्यांमुळे वास्तव भविष्यकाळाविषयीची जाण निर्माण झाली होती. जसजसा काळ उलटला तसतसा त्याच्या काही संकल्पनांना वास्तवाचा आधार मिळाला.

एच. जी. वेल्सने विज्ञानकथा लिहायला १८९० नंतर सुरुवात केली व तो ज्यूल्स व्हर्नपेक्षा लोकप्रिय झाला. केवळ तंत्रविद्येच्या प्रगतीच्या क्षेत्रात काळजीपूर्वक कल्पनेच्या भराऱ्या मारण्यात वेल्सला पुरेसे समाधान मिळाले नाही. त्याने आपल्या भन्नाट कल्पनाशक्तीला मुक्तपणे विहार करू दिला. कालप्रवाहातील सफर, प्रति-गुरुत्व व मंगळावर स्वारी या विषयांवर लेखन केले आणि यांपैकी कोणतीही गोष्ट प्रत्यक्षात येण्याची शक्यता नाही.

अणुकेंद्र हा ऊर्जेचा प्रचंड स्रोत आहे याचा शोध लागला त्याच सुमारास म्हणजे १९०२ सालाइतक्या आधी त्याने त्याच्या कल्पनेतील अणुबाँबविषयी लिहिले होते. भावी काळातील युद्धाचे एकूण स्वरूप कसे असेल, याविषयीची भाकिते त्याने पहिल्या महायुद्धाच्या आधीच केली होती. ही भाकिते पुष्कळ प्रमाणात प्रत्ययाला आली. लष्करी व शासकीय अधिकाऱ्यांच्या अपेक्षांपेक्षा वेल्सचे वर्णन अधिक वास्तव ठरले. (वेल्सच्या लेखनाचा विचार अधिक लोकांनी गंभीरपणे केला असता, तर धोरणात्मक निर्णय घेणाऱ्या मुत्सद्द्यांना या शतकात झालेली मोठी युद्धे टाळणे शक्य झाले असते).

भविष्यकालवादाविषयीचा प्रमुख स्रोत म्हणून विज्ञानकथांना असलेले महत्त्व विसाव्या शतकाच्या मध्यापर्यंत टिकून राहिले होते. आंतरग्रहीय प्रवास, यंत्रमानव, संगणक, अणुबाँब, लोकसंख्येची भरमसाट वाढ, दूरचित्रवाणी वगैरे विषयांवर विज्ञानलेखकांनी

अनुक्रमणिका

लेखन केले (नेहमीच खात्रीने व अचूकपणे नव्हे). तथापि 'केवळ वैज्ञानिक कल्पित कथा' समजून या लेखनाकडे दुर्लक्ष करण्याची प्रवृत्ती 'व्यवहारचतुर' लोकांमध्ये होती.

परंतु काळ पुढे सरकत होता आणि तंत्रविद्येच्या प्रगतीचा वेग अखंडपणे वाढत होता. 'केवळ वैज्ञानिक कल्पित कथा' म्हणून संबोधिण्यात येणाऱ्या बाबी आश्चर्यकारक रीतीने वास्तवात येत आहेत. या परिवर्तनाचा निर्णायक क्षण १९४५ साली हिरोशिमावर अणुबाँब टाकला तेव्हा आला. एकाएकी विज्ञानकथालेखक दोषमुक्त झाले आणि त्यानंतर त्यांच्यातील अधिक बरे लेखक तर मान-सन्मानाचे धनी झाले.

असे असले तरी विज्ञानकथा हा काही भविष्यकालवादाकडे नेणारा परिपूर्ण मार्ग म्हणता येणार नाही. भावी काळाविषयी भाकित वा अनुमान करणे हे काही विज्ञानकथालेखकाचे काम नाही; तर यशस्वी कल्पित कथा लिहिण्याच्या लेखकाच्या प्रयत्नाचा आनुषंगिक परिणाम म्हणून विज्ञानकथांकडे पाहता येईल. कथानकाच्या दृष्टीने आवश्यक असणाऱ्या एखाद्या युक्तीचा वापर लेखक करतो. आणि ही युक्ती तर्कसंगत अशा भविष्यकाळात अस्तित्वात असणार नाही किंवा असू शकणार नाही याची पूर्ण कल्पना लेखकाला असू शकते. उदाहरणार्थ, प्रकाशाच्या वेगाहून अधिक वेगाचा प्रवास ही पुष्कळ विज्ञानकथांची अपरिहार्य अशी गरज असते आणि ही बाब खळखळ न करता मान्यही करण्यात येते. प्रकाशाच्या वेगाहून जास्त वेग गाठणे असंभवनीय असल्याचे ज्यांना चांगल्या प्रकारे ठाऊक असते, ते लेखकही या कल्पनेचा वापर नि:संकोचपणे करून मोकळे झाले आहेत.

तथापि, दुसऱ्या महायुद्धानंतरच्या काळात तंत्रविद्येत झालेल्या सुधारणांचा वेग जलद असून या सुधारणांच्या स्वरूपाविषयी आश्चर्यकारक रीतीने पूर्वकल्पना देणारे काही विज्ञानकथालेखक आहेत. यातून व्यावसायिक 'भविष्यकालवादा'चा विकास झाला. तंत्रविद्येतील आगामी बदलाची वा सुधारणेची दिशा व परिणाम यांचे महत्त्व जाणून घेण्यास लोकांनी सुरुवात केली. यामागे त्यांचा हेतू नाट्यपूर्ण व समृद्ध विज्ञानकथा लिहिणे हा नव्हता, तर उद्योगधंद्यांना किंवा शासनाला धोरणात्मक निर्णय घेण्याच्या बाबतीत मदत व मार्गदर्शन करता यावे हा होता.

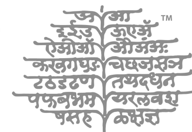
आज एखादा निर्णय घेणे जरी शक्य असले (उदाहरणार्थ, प्रचंड अणुबीजकेंद्र उभारण्याचा), तरी शेवटी तो प्रत्यक्षात येण्यासाठी अनेक वर्षे लागू शकतील. या कालावधीत अपेक्षित नसलेल्या सुधारणा होतील व त्यांमुळे हा निर्णय (प्रकल्प) अनावश्यक किंवा कालबाह्य अथवा धोकादायक असल्याचे सिद्ध होऊ शकेल.

याहून बारकाईने पाहिल्यास जर एखाद्या शासनाने विशिष्ट सुरक्षा उपाय योजावयाचे आज ठरविले, तर ज्या वेळी लोकांचे सरासरी आयुर्मान अगदी स्पष्टपणे वाढलेले असेल तेव्हा म्हणजे आजपासून ५० वर्षांनंतर आज योजलेल्या या उपायांचा अर्थकारणावर कशा रीतीने परिणाम होईल? किंवा जर आज कारखान्यातील घटकभाग जोडण्याच्या मार्गावर असंख्य यंत्रमानव वापरण्यास प्रारंभ केला, तर यानंतर यातून अपरिहार्यपणे उद्‌भवणारी आर्थिक अव्यवस्था (किंवा गोंधळ) कमी करण्यासाठी कोणते उपाय योजण्याची गरज भासेल? आणि ही अव्यवस्था कोणत्या प्रकारची असेल याविषयीचे अनुमान आपण कसे करू?

आता भविष्यकालवाद हा केवळ जिज्ञासापूर्ती करण्यापुरता सीमित राहिलेला नाही. करमणूक करून घेणे वा थक्क करून सोडणे यांसारख्या साध्यासुध्या इच्छा तृप्त करण्यासाठी हा वाद आता उपयोगी पडत नाही. शासन व उद्योग यांच्या दृष्टीने हा वाद त्यांचा एक अत्यावश्यक अंगभूत घटक बनला आहे. भविष्यकालवादी तज्ज्ञ जेवढे अधिक अचूकपणे हा विषय जाणून घेऊ शकतील, तेवढी चांगल्या, सयुक्तिक अर्थव्यवस्थेची व चांगल्या शासनाची शक्यता अधिक वाढेल.

सध्याचे भविष्यकालवादी प्रणेते नजीकच्या भविष्यकाळाचा वेध घेत आहेत व तेव्हा आपले आयुष्य कसे असेल हे शोधण्याचा प्रयत्न करीत आहेत. अशा प्रकारे ते साक्षात भविष्यकाळ वा तेव्हाची परिस्थिती बदलू शकतील. कारण सध्याची परिस्थिती आहे तशीच चालू राहिल्याने ज्या प्रकारचा भविष्यकाळ येणार आहे तो जर लोकांना पसंत नसेल, तर लोक 'आता'च उपाययोजना करून तशा प्रकारचा भविष्यकाळ बदलू शकतील आणि नंतर त्यांना अधिक पसंत पडणारा भावी काळ निर्माण करू शकतील. आणि ती परिस्थिती चांगली किंवा लाभदायक असू शकेल!

○ ○ ○





अनुक्रमणिका

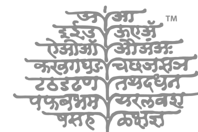
चौकशी आयोग, विधिमंडळ आणि न्यायालये

सत्यरंजन साठे

(१) विधिमंडळ–न्यायालय संघर्षाचे एक कारण म्हणजे विधिमंडळाच्या विशेष अधिकाराच्या व्याप्तीबाबतच्या त्यांच्या परस्परविरोधी भूमिका हे होय. विधिमंडळ आणि न्यायालये ह्या दोन्ही संस्था लोकशाहीच्या आधारस्तंभ आहेत. विधिमंडळाचे काम कायदे करणे, धोरण आखणे, खर्चाला मान्यता देणे, अंदाजपत्रक मान्य करणे आणि राज्यातील महत्त्वाच्या प्रश्नांवर लोकप्रतिनिधींची चर्चा घडवून आणणे हे होय. विधिमंडळाच्या सभागृहातील कामकाजाचे संचलन सभापतींनीच करावयाचे असते. न्यायालयांना त्यात हस्तक्षेप करता येत नाही. त्यांनी तो करू नये. मात्र न्यायालयांवर राज्यघटनेचा अन्वयार्थ करण्याची, मूलभूत अधिकारांचा संकोच झाला असता त्याविरुद्ध योग्य ती उपाययोजना करण्याची जबाबदारी टाकण्यात आली आहे. विधिमंडळाने केलेल्या कायद्यास किंवा राज्यपालाने काढलेल्या वटहुकमास न्यायालयात आक्षेप घेतला जाऊ शकतो आणि तसा तो घेतला गेल्यास त्या कायद्याची किंवा वटहुकमाची वैधता तपासण्याचे कामही न्यायालयांना करावे लागते. विधिमंडळात होणाऱ्या अंतर्गत व्यवहारात न्यायालय हस्तक्षेप करत नाही. विधिमंडळाच्या कामकाजाबाबत कुठलाही आक्षेप न्यायालयापुढे घेतला जाऊ शकत नाही. अशा कामकाजाबाबत तसेच सभापतींच्या निर्णयाबाबत सभागृहाची स्वायत्तता ही अबाधित राखली जाणे संसदीय लोकशाहीस अत्यावश्यक आहे. पण विधिमंडळाने केलेल्या निर्णयाचे जर बाहेरील व्यक्तींवर किंवा व्यवहारांवर परिणाम होणार असतील. तर संबंधित व्यक्ती त्या निर्णयाविरुद्ध न्यायालयाकडे दाद मागू शकतात. विधिमंडळात केलेल्या भाषणास संपूर्ण संरक्षण आहे. सभागृहात जर एखाद्या सभासदाने एखाद्या व्यक्तीची बदनामी करणारे भाषण केले तर त्या सभासदाविरुद्ध त्या व्यक्तीला बदनामीची फिर्याद करता येत नाही. हे स्वातंत्र्य सभासदाला देण्यात येते ह्याचे कारण त्याच्यावर लोकप्रतिनिधी म्हणून सार्वजनिक हिताचे रक्षण करण्याची जबाबदारी असते. अशा स्वातंत्र्याचा उपयोग त्याने संयमाने करावा हे अभिप्रेत असते. ह्या स्वातंत्र्याचा उपयोग त्याने खाजगी हिशेब चुकविण्याकरता किंवा वैयक्तिक आकसापोटी करू नये असे नैतिक बंधन असते. ते बंधन न पाळले तर त्याविरुद्ध न्यायालयात कारवाई होऊ शकत नाही हे खरे; परंतु काही वेळेला सभापतीच ते आक्षेपार्ह भाषण विधिमंडळाच्या कामकाजाच्या अहवालातून वगळायचा हुकूम देतात. विधिमंडळाला लोकशाहीप्रक्रिया सजीव असण्याकरता काही अधिकार, विशेष अधिकार असणेही आवश्यक असते. ह्या अधिकारांचा वापर करताना लोकशाही मूल्यांचा व प्रक्रियेचा संकोच होणार नाही ह्याची काळजी सभागृहाने तसेच त्याच्या प्रत्येक सभासदाने घेण आवश्यक असते. सभागृहाचे विशेष अधिकार कशाकरता दिले गेले ? त्या सभागृहाचे काम कुठलेही दडपण न येता, त्या सभागृहाबद्दलचा आदर कमी न होता चालायला हवे ह्या त्यामागचा हेतू आहे. त्या सभागृहाच्या विशेष अधिकाराचा वापर सभागृहावर किंवा त्याच्या निर्णयांवर होणाऱ्या टीकेस किंवा लोकमताच्या अभिव्यक्तीवर मर्यादा घालण्याकरता होऊ नये.

(२) भारतीय राज्यघटनेत संसदेच्या सभागृहांना तसेच राज्यांच्या विधानसभांना विशेष अधिकार देण्यात आले. परंतु हे विशेष अधिकार कोणते असावेत ह्याचा तपशील न देता ते विशेष अधिकार इंग्लंडमधल्या पार्लमेंटचे भारतीय राज्यघटना अमलात आली त्या वेळी जसे होते तसे राहतील असे स्पष्ट करण्यात आले. भारतातील संसदेला किंवा राज्य विधानसभांना स्वतःच्या विशेष अधिकारांना मूर्त स्वरूप देण्याकरता कायदा करता येईल– तसा कायदा होईतो इंग्लंडमधल्या पार्लमेंटचे जे विशेष अधिकार होते ते त्यांना उपभोगता येतील. जर संसदेच्या किंवा विधानसभेच्या विशेष अधिकारांची यादी करणारा कायदा

अनुक्रमणिका





झाला असता तर तो कायदा घटनेच्या मूलभूत अधिकारांचा संकोच करणारा नसावा असे बंधन त्या कायद्यावर पडले असते. परंतु तसा कायदा होत नाही तोवर इंग्लंडच्या पार्लमेंटचे विशेष अधिकार भारतातील विधिमंडळे वापरू शकतात. त्या वापरावर मूलभूत अधिकारांच्या मर्यादा लागू होतात की नाही ? सर्चलाईट (Searchlight) खटल्यात सर्वोच्च न्यायालयाने असा निर्णय दिला की विधिमंडळाच्या विशेष अधिकारांवर (जोवर त्याबाबतचा कायदा होत नाही तोवर) मूलभूत अधिकारांचे नियंत्रण राहणार नाही. सर्चलाईट ह्या साप्ताहिकाने विधिमंडळाच्या कामकाजाचा वृत्तान्त देताना सभापतींनी काढून टाकण्याचा हुकूम देणारा मजकूर त्या वृत्तान्तात समाविष्ट केला होता. त्या संपादकाविरुद्ध बिहार विधिमंडळाने हक्कभंगाची कारवाई केली असता त्याने त्याविरुद्ध उच्च न्यायालयाकडे याचिका सादर केली. प्रत्येक नागरिकाला घटनेने भाषण व अभिव्यक्तीच्या स्वातंत्र्याचा मूलभूत हक्क दिला आहे (कलम १९ (१) अ). वृत्तपत्रस्वातंत्र्याचा त्यात समावेश आहे. मग त्याने जर सभापतीने रद्द केलेला मजकूर छापला तर ते छापण्याचा त्याचा मूलभूत हक्क नाही का ? आणि ते छापण्यास रोखणारा किंवा छापल्याबद्दल शिक्षा करणारा विधिसभेचा विशेष अधिकारावर आधारलेला हुकूम हा त्या स्वातंत्र्याचा संकोच करणारा नाही का ? असे दोन प्रश्न उपस्थित करण्यात आले. सर्वोच्च न्यायालयाने विधिमंडळाचा विशेष अधिकार मान्य केला आणि त्या विशेष अधिकाराचे उल्लंघन करणारे वृत्तपत्र-स्वातंत्र अमान्य केले. ह्या निर्णयाचा एक परिणाम असा झाला की सर्वच मूलभूत हक्क हे विधिमंडळाच्या विशेष अधिकाराच्या नियंत्रणाखाली आहेत असा समज झाला. सर्चलाईट खटल्यात सभापतींचे कामकाजात काय समाविष्ट करायचे ह्याबाबतचे स्वातंत्र्य संपूर्णपणे मान्य करण्यात आले. विधिमंडळात काय बोलले गेले ह्याची बातमी देण्याचे स्वातंत्र्य वृत्तपत्रांना आहे; परंतु जे बोलले गेले नाही ते बोलले गेले असे सांगण्याचे स्वातंत्र्य त्यांना नाही. सभापतींनी काढून टाकलेला मजकूर (expunged matter) हा बोलला न गेलेला मजकूर होता. त्याचे निवेदन करणे म्हणजे विधिमंडळाचा अधिक्षेप आहे. हे भाषणस्वातंत्र्याच्या कक्षेत येऊ शकत नाही.

१९६५ मध्ये ह्या प्रश्न पुन्हा उपस्थित झाला. ह्याला उत्तर प्रदेश विधानसभा आणि अलाहाबाद उच्च न्यायालय ह्यांतील संघर्ष कारणीभूत झाला. केशवसिंगने उत्तर प्रदेश विधानसभेच्या एका सदस्याबाबतचा काही मजकूर प्रसिद्ध केला होता. सभागृहाचा अपमान केला ह्या आरोपावरून त्याला ताकीद देण्याचे विधानसभेने ठरवले. त्याकरता त्याला सभागृहापुढे बोलावले गेले. पण तेथे तो सभागृहापुढे पाठ करून उभा राहिला व त्याने सभागृहाचा जास्त गंभीर अपमान केला. त्याकरता सभागृहाने त्याला तुरुंगवासाची शिक्षा दिली. त्याच्या अटकेचे वारंटही निघाले. त्या शिक्षेविरुद्ध तो न्यायालयाकडे गेला. अलाहाबाद उच्च न्यायालयाने त्याची याचिका सुनावणीस घेऊन त्याबाबतचा निर्णय लागेस्तोवर त्याची शिक्षा स्थगित केली आणि त्याला मुक्त करण्याचा हुकूम दिला. विधिमंडळाने त्याकरता केशवसिंग, त्याचा वकील सॉलोमन आणि उच्च न्यायालयाचे वरील तुरुंगवास स्थगित करणारे दोन न्यायाधीश ह्यांच्या विरुद्धच सभागृहाच्या बदनामीचा आरोप ठेवला आणि त्यांना सभागृहापुढे आणण्याचा हुकूम केला. त्या हुकमाविरुद्ध दोन न्यायाधीश उच्च न्यायालयाच्या संपूर्ण पीठाकडे गेले आणि उच्च न्यायालयाने त्यांच्या विरुद्धच्या हुकमास व विधिमंडळाच्या ठरावास स्थगिती दिली. त्यानंतर राष्ट्रपतींनी तो प्रश्न सर्वोच्च न्यायालयाकडे विचारासाठी पाठविला. राष्ट्रपतींना सर्वोच्च न्यायालयाचे मत घटनेच्या १४३ कलमाखाली मागता येते. अशा मागणीनंतर ते मत देण्याचे बंधन सर्वोच्च न्यायालयावर नसले तरी आजवर न्यायालयाने अशा मागणीचा अव्हेर केलेला नाही. सर्वोच्च न्यायालयाकडे खालील प्रश्नांची उत्तरे मागण्यात आली—

१) एखादा विशेष अधिकार विधिमंडळास आहे किंवा नाही हे कोण ठरवते ? २) जर एखादा विशेष अधिकार आहे असे ठरले तर त्याचा वापर योग्य किंवा अयोग्य झाला किंवा नाही हे कुणी ठरवायचे ? ३) जर विशेष अधिकार विधिमंडळास नव्हता असे ठरले किंवा त्या विशेष अधिकाराचा वापर योग्य न झाल्याचे ठरले तर त्याविरुद्ध न्यायालय कोणती उपाययोजना करू शकते ?

सर्वोच्च न्यायालयाने आपल्या मतपत्रिकेत स्पष्ट केले की जर विधिमंडळाने आपल्या विशेष अधिकाराचा

अनुक्रमणिका

वापर करताना एखाद्या व्यक्तीच्या मूलभूत अधिकाराचा संकोच केला तर तो संकोच योग्य आहे किंवा नाही हे ठरविण्याचा अधिकार न्यायालयाला आहे. विधिमंडळाला कोणते विशेष अधिकार आहेत ? जे इंग्लंडमधल्या पार्लमेंटला आपली राज्यघटना कार्यान्वित झाली त्या दिवसापर्यंत होते तेच विशेष अधिकार भारतीय विधिमंडळांना असल्याने एखादा विशेष अधिकार इंग्लंडमधल्या पार्लमेंटचा होता की नाही हे न्यायालयांनाच ठरवावे लागेल.

न्यायाधीशांचे स्वातंत्र्य अबाधित रहावे ह्याकरता त्यांच्यावर विधिमंडळात (कलम २११) किंवा संसदेत (कलम १२१) टीका करण्यात येऊ नये अशी तरतूद घटनेत आहे. ह्याला अपवाद फक्त त्यांच्याविरुद्ध केलेल्या इंपीचमेंट कारवाईचा आहे. न्या. लेंटिन हे चौकशी आयोगाचे अध्यक्ष ह्या स्थानावर असतो व त्या स्थानावरून केलेल्या त्यांच्या कृतीसंबंधी वरील संरक्षण उपलब्ध नाही हे खरे. परंतु हे जरी तांत्रिक दृष्टचा खरे असले तरी नैतिक दृष्टचा खरे नाही. न्यायाधीशांवर किंवा त्यांच्या निर्णयावर टीका करू नये असे नाही. त्या टीकेचा रोख व्यक्तिगत नसावा. त्यात हेत्वारोप नसावेत. अगदी न्यायालयीन निर्णयदेखील चुकीचे असू शकतात. तसेच चौकशी आयोगाचे अहवालही सदोष असू शकतात. त्यांवर टीका झाल्याने जर न्यायाधीश न्यायाचे काम सोडून देणार असतील तर ते न्यायाधीश होण्यास योग्य नव्हेत. परंतु जोवर व्यक्तिगत चारित्र्य आणि हेतू वादातीत असतील तोवर व्यक्तिगत हेत्वारोप न करता टीका झाली पाहिजे. चौकशी आयोगाचे अध्यक्ष म्हणून केलेल्या कृतीविरुद्ध हक्कभंग प्रस्ताव मांडणे कितपत योग्य आहे ? चौकशी आयोगावर टीका केली गेली– त्या टीकेचे निराकरण करणारे निवेदन जर आयोगाच्या अध्यक्षांनी दिले तर केवळ तांत्रिक मुद्दा काढून त्यावर हरकत घेणे योग्य आहे का ? अशी टीका झाल्यावर आणि न्या. लेंटिन ह्यांच्याविरुद्ध हक्कभंगाची कारवाई करावी अशी मागणी केली गेल्यावर ती मागणी कायदेशीर नाही असे जर वकिलांना वाटले आणि त्यांनी तसे म्हटल्यास ते जर हक्कभंग होत असेल तर भाषण आणि अभिव्यक्तीच्या स्वातंत्र्याची ती फारमोठी गळचेपी ठरेल. केशवसिंग प्रकरणात सर्वोच्च न्यायालयाने जे मत दिले त्यात ही गोष्ट स्पष्ट करण्यात आली होती की, विधिमंडळाचे विशेष अधिकार वापरताना व्यक्तीला दिलेले मूलभूत अधिकार डावलले जाणे योग्य होणार नाही. केशवसिंगविरुद्ध हक्कभंगप्रीत्यर्थ योग्य ती शिक्षा देण्याचा विधिमंडळाला अधिकार आहे. परंतु अमूक गोष्ट ही हक्कभंग आहे किंवा नाही– म्हणजेच विधिमंडळाला विशेष अधिकार आहेत की नाही हे ठरविण्याचे काम न्यायालयांनाच करायचे असते. विशेष अधिकाराचा वापर करत असता जर व्यक्तीच्या मूलभूत अधिकारांचा संकोच होत असेल तर तो 'संकोच' योग्य आहे किंवा नाही हे ठरविण्याचा अधिकार न्यायालयांना आहे.

(४) विधिमंडळाचे विशेष अधिकार काय आहेत हे खरे म्हणजे सर्वांना ठाऊक असायला हवे. जे वर्तन आक्षेपार्ह आहे त्याची पूर्ण माहिती सामान्य माणसाला असणे हे ते वर्तन टाळण्यास मदत करणारे असते. आज ही माहिती सामान्य माणसालाच काय पण वकिलांना, न्यायाधीशांना किंवा बऱ्याच संसद–विधिमंडळ सदस्यांनाही नाही. कारण हे विशेष अधिकार काय आहेत हे कुणीही लिहून ग्रथित केलेले नाही. असे अधिकार ग्रथित करण्यासाठी कायदा करणे हा एक मार्ग आहे. पण असा कायदा केला की तो घटनेने दिलेल्या मूलभूत अधिकारांशी सुसंगत असावा लागेल. राज्यघटना कार्यान्वित होऊन ३८ वर्षे झाली तरी संसदेने तसेच विधिमंडळांनी असा कायदा का करू नये ? असा कायदा न केल्याने विशेष अधिकार काय आहेत ह्याबद्दल अनिश्चितता सातत्याने राहते. विधिमंडळ आणि न्यायालये ह्या दोन्ही लोकशाहीच्या संस्था आहेत. दोन्हींवर शेवटी लोकमताचा अंकुश असणे आवश्यक आहे. आपल्यावर होणाऱ्या अकारण टीकेला प्रतिबंध करण्याकरता ह्या संस्था "बदनामी" च्या कायद्याचा उपयोग करतात. ह्या संस्थांना बदनामीपासून वाचविण्यासाठी ती करणारास शिक्षा देण्याचा अधिकार असणे आवश्यक आहे ह्यात शंका नाही. परंतु 'बदनामी' म्हणजे कुठलीही टीका, लोकमताची अभिव्यक्ती असे होऊ नये. न्यायालये आपल्यावरीलच नव्हे तर न्यायपद्धतीतील टीकेबाबत फार संवेदनशील असतात, त्याचा प्रत्यय अनेक वेळा आलेला आहे. केरळचे मुख्यमंत्री नंबुद्रीपाद ह्यांना ही न्यायपद्धती श्रीमंतांच्या बाजूची आहे– तीत गरिबाला न्याय मिळत नाही असे विचार व्यक्त केल्याबद्दल न्यायालयाच्या बदनामीचा गुन्हा झाला असे ठरवून सर्वोच्च न्यायालयाने शिक्षा दिली होती (इ. एम. एस.

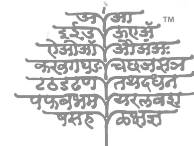
नंबुद्रीपाद खटला १९७०). परंतु अलीकडे सर्वोच्च न्यायालयाने ह्याबाबत आपली भूमिका बदललेली दिसते.

(५) १९७८ मध्ये ज्या वेळी सरन्यायाधीश बेग निवृत्त व्हायचे होते त्या वेळी आणीबाणीतल्या कुप्रसिद्ध निर्णयास जबाबदार असणाऱ्या न्यायाधीशांपैकी कुणालाही सरन्यायानीश करू नये अशा आशयाच्या न्या. छागला, एस. एम. जोशी, दुर्गा भागवत ह्या मान्यवरांनी काढलेल्या पत्रकास प्रसिद्धी दिल्याबद्दल टाइम्स ऑफ इंडियाचे संपादक श्री. शामलाल आणि इंडियन एक्सप्रेसचे संपादक मूळगावकर ह्यांच्यावर न्यायालयाची बदनामी केल्याचा खटला भरण्यात आला. हा खटला भरण्याबाबत न्या. बेग स्वतः पुढाकार घेत होते. ते स्वतः तो कुप्रसिद्ध न्यायालयीन निर्णय (ए. डी. एम. जबलपुर वि. शिवकांत शुक्ल) देणाऱ्या न्यायाधीशांपैकी एक होते. शामलाल व मूळगावकर ह्यांच्या बाजूने युक्तिवाद न होताच इतर न्यायाधीशांनी तो खटला मागे घेतला. नुकतेच केंद्रीय मंत्री श्री. शिवशंकर ह्यांनी न्यायपद्धतीवर टीका केल्याबद्दल त्यांच्यावर न्यायालयीन् बदनामीचा खटला भरण्यात आला. परंतु अशी टीका करणे हे बदनामी होत नाही असा योग्य निर्णय देऊन सर्वोच्च न्यायालयाने त्याबाबतची अनुदार भूमिका रद्द केली.

(६) विधिमंडळानेही आपल्यावर होणाऱ्या टीकेबाबत अशी उदार भूमिका घेणे योग्य ठरेल. विशेष अधिकार काय आहेत ते स्पष्ट सांगणारा कायदा करणे आवश्यक आहे. तसे केल्याने विशेष अधिकार काय आहेत ते प्रत्येकास माहीत असेल आणि जाणून बुजून त्याचा अधिक्षेप करणारासच शासन होईल. असा 'कायदा' हा घटनेच्या १३ व्या कलमाच्या नियंत्रणाखाली येईल. १३ व्या कलमात असे म्हटले आहे की, शासनाने मूलभूत अधिकारांचा संकोच करणारा किंवा त्यांत कपात करणारा कायदा करता कामा नये. म्हणजे विशेष अधिकार ग्रथित करणारा कायदा मूलभूत अधिकारांचा संकोच करणारा नसावा. किंवा एखाद्या विशेष अधिकाराने तसा संकोच होत असल्यास तो संकोच सदभिरुचीस (decency) अनुसरून वाजवी मर्यादा ह्या सदरात मोडणारा असावा लागेल. सभागृहात प्रत्येक सभासदास मोकळेपणे बोलता यावे ह्याकरता त्याला भाषण, अभिव्यक्तीचे स्वातंत्र्य देण्यात आले आहे. तो जे बोलेल त्या भाषणाला संरक्षण असावे हेही योग्यच. परंतु नागरिकालाही भाषण, अभिव्यक्तीच्या स्वातंत्र्याचा मूलभूत हक्क असतो आणि त्या स्वातंत्र्याचा योग्य वापर केल्यास त्याविरुद्ध विशेष अधिकाराचा बडगा उगारणे योग्य नाही. विधिमंडळाला विशेष अधिकार त्याच्या लोकशाही भूमिका पार पाडण्यासाठी आवश्यक तेवढेच असायला हवेत. लोकशाहीचा, नागरिकांच्या मतस्वातंत्र्याचा संकोच होणार नाही ह्या भूमिकेतूनच विशेष अधिकारांचा वापर व्हायला हवा.

(७) कर्नाटकामध्ये श्री. रामकृष्ण हेगडे ह्यांच्या शासनाने विधिमंडळाच्या विशेष अधिकारांना ग्रथित करणारा कायदा करण्याकरता एक विधेयक नुकतेच सभागृहात मांडले. ह्या विधेयकाचा हेतू फार चांगला होता. परंतु त्या विधेयकास तिथल्या विरोधी पक्षाने–म्हणजेच काँग्रेस पक्षाने विरोध केला आहे. असा कायदा केंद्रात संसदेने व इतर राज्यांतून विधिमंडळांनी केला पाहिजे. विशेष अधिकारांबाबतची अनिश्चितता आणि आपणावर होणाऱ्या टीकेबाबतची असहिष्णुता घालविण्याचा हा एकमेव मार्ग आहे. ते होत नाही तोवर अमुक एक गोष्ट विशेष अधिकार आहे किंवा नाही आणि असल्यास तो मूलभूत अधिकारांशी सुसंगत आहे किंवा नाही हे ठरविण्याचा अधिकार न्यायालयांनाच असायला हवा.

(८) चौकशी आयोगाचा अहवाल स्वीकारावा की नाही हे ठरविण्याचा अधिकार शासनाला आहे. अशी चौकशी खुली व्हावी– तीत लोकांचा सहभाग असावा– आणि विशेष कारण असल्यासच त्याचा अहवाल बाजूला ठेवावा– अन्यथा त्याची अंमलबजावणी व्हावी. असे झाले तरच चौकशी आयोगाला सामाजिक प्रामाण्य (social legitimacy) प्राप्त होईल. चौकशी आयोग हे न्यायालय नसते. त्याला न्यायालयाचे काही अधिकार कायद्याने दिले आहेत. उदा., साक्षीदारांना बोलावणे व त्यांस साक्ष द्यावयास लावणे, किंवा दस्तऐवज किंवा कागदपत्रे आयोगापुढे सादर करण्यास लावणे. परंतु चौकशी आयोगाला कुणाविरुद्ध निर्णय देता येत नाही. ते फक्त शिफारस करते. आयोगाच्या सूचना व शिफारसी मान्य करणे वा न करणे हे संपूर्णपणे शासनाच्या अधीन असल्याने आयोग हे न्यायालय नाही असे मत सर्वोच्च न्यायालयाने दिले. त्यामुळे आयोगाला बदनामीकरता शिक्षा करण्याचा अधिकार





नाही. चौकशी आयोगाच्या कायद्यात आयोगाची अप्रतिष्ठा करणाऱ्यांविरुद्ध शिक्षा सांगितली आहे. कोणत्याही सार्वजनिक प्रश्नाच्या बाबतीत चौकशी करण्याकरता आयोग नेमता येतो. मंत्र्यांच्या वर्तनाची चौकशी करण्याकरता आयोग अनेक वेळा नेमले गेले आहेत. उदा., पंजाबचे मुख्यमंत्री प्रतापसिंग केरॉन किंवा जम्मू व काश्मीरचे मुख्यमंत्री बक्षी गुलाम महंमद ह्यांच्याविरुद्ध भ्रष्टाचाराचे आरोप होते. त्याबाबत चौकशी करण्याकरता आयोग नेमले गेले होते. जीवन विमा निगमशी संबंधित झालेल्या मुंधडा प्रकरणाची चौकशी मुंबई उच्च न्यायालयाचे सरन्यायाधीश न्या. छगला ह्यांनी केली. आयोग नेमायचा की नाही हे ठरविण्याचे स्वातंत्र्य शासनास आहे. परंतु आयोग नेमावा असा जर ठराव विधिमंडळाने संमत केला असला तर आयोग नेमण्याची शासनावर सक्ती आहे. आयोगाने दोषी धरल्यावर त्या व्यक्तीला जर शिक्षा करावयाची असेल तर त्या व्यक्तीविरुद्ध न्यायालयात योग्य ती कारवाई करावीच लागते. आयोगाच्या शिफारशी असतात आणि त्यांना राजकीय दृष्टचा महत्त्व आहे. आयोगाने ज्याला दोषी ठरवले त्या मंत्र्याने आपल्या पदाचा राजीनामा द्यावा हा एक संकेत आहे. राजकीय दृष्टचा दोषी असणे आणि गुन्हेगार म्हणून फौजदारी खटल्यात दोषी ठरणे ह्यांत फरक आहे. फौजदारी कायद्यानुसार संशयाचा फायदा आरोपीस मिळावा असे तत्त्व आहे परंतु राजकीय नीतिशास्त्रानुसार जराही संशय असलेला माणूस अधिकारावर असता कामा नये. चौकशी आयोगाच्या चौकशीत ही संशयातीतता शाबित होणे आवश्यक आहे. ती जर नसेल तर अधिकारी व्यक्तीने राजीनामा दिला पाहिजे. चौकशी आयोगाला म्हणूनच प्रक्रियेबाबत बरेच स्वातंत्र्य देण्यात आले आहे. आपली प्रक्रिया आयोगाला ठरवता येते. पथ्य एवढेच पाळावयाचे की ज्या व्यक्तीविरुद्ध श्लेष काढावयाचे किंवा निष्कर्ष काढायचे त्या व्यक्तीस ते श्लेष वा निष्कर्ष खोडून काढण्याची, स्वतःची बाजू आयोगापुढे मांडण्याची संधी मिळाली पाहिजे. आयोगाचे काम खुले आणि लोकांच्या डोळचांपुढे चालणे योग्य. कारण त्यामुळे आयोगाचे सामाजिक प्रामाण्य (Legitimacy) प्रस्थापित होण्यास मदत होते. शेवटी चौकशी आयोग निःपक्ष असणे, पूर्वग्रहदूषित नसणे हे त्याच्या अहवालाच्या प्रतिष्ठेस आवश्यक असते. म्हणून आयोगाचे काम करण्यास उच्च न्यायालय किंवा सर्वोच्च न्यायालय ह्यांच्या आजी किंवा माजी न्यायाधीशाची निवड केली जाते. चौकशी आयोगावर टीका जरूर व्हावी. तशी ती न्यायालयीन निर्णयावरही होते आणि होणे आवश्यक असते. परंतु ही टीका करताना मूळ चौकशी आयोगपद्धतीच्याच प्रामाण्याला बाधा येणार नाही ह्याची काळजी घ्यावी लागेल. चौकशी आयोगावर होणाऱ्या टीकेने व्यथित झालेले लोक काही वेळा असे म्हणतात की आयोगाला कंटेम्प्ट ऑफ कोर्ट (Contempt of Court) चे अधिकार द्यावेत. असे अधिकार द्यायला हरकत नाहीं. मात्र न्यायालयीन बदनामीच्या अधिकाराप्रमाणेच आयोगाच्या बदनामीच्या अधिकाराचा वापर संयमाने होणे आवश्यक आहे. बदनामीसाठी शिक्षा करण्याचा अधिकार आयोगाला देणारी चौकशी आयोग कायद्यातली दुरुस्ती पश्चिम बंगाल सरकारने केलेली आहे. अशी तरतूद इंग्लंडमध्ये ट्रायब्यूनल्स अँड एनक्वायरी एव्हिडन्स ॲक्ट १९८१ मध्ये आहे. श्री. राम जेठमलानी ह्यांनी केंद्रीय कायद्यात अशी दुरुस्ती १९७८ साली सुचवली होती. अशी दुरुस्ती ही घटनेच्या १९(१)(अ) ह्या कलमाशी विसंगत असेल अशी शंका कायदा आयोगाने १९६२ मध्ये २४ व्या अहवालात व्यक्त केली होती. कलम १९(१)(अ) प्रमाणे भाषण, अभिव्यक्तीच्या स्वातंत्र्याची हमी देण्यात आली आहे. मात्र त्या स्वातंत्र्यावर वाजवी मर्यादा घालण्याचा अधिकार शासनाला देणारी तरतूद त्याच कलमाच्या (२) उपकलमात आहे. त्या उपकलमात "Contempt of Court" असे शब्द आहेत. म्हणजे न्यायालयांची बदनामी रोखण्यासाठी भाषण, अभिव्यक्तीच्या स्वातंत्र्यावर वाजवी मर्यादा शासनाला घालता येतात. चौकशी आयोगाला जर बदनामीकरता शिक्षा करण्याचे अधिकार द्यायचे झाले तर तेवढचापुरते आयोग हे न्यायालय आहे असा युक्तिवाद करता येईल. आयोग हे काही बाबतीत न्यायालय असू शकते. आजही आयोगाला पुरावा सक्तीने आणण्यासाठी न्यायालयाचे अधिकार देण्यात आले आहेत. आयोगापुढे खोटी साक्ष दिल्यास ती व्यक्ती इंडियन पीनल कोडाच्या १९१ कलमाखाली एक दोषी व्यक्ती ठरू शकते. म्हणजे खोटी साक्ष देण्यास शिक्षा होण्यापुरते आयोग हे न्यायालय समजले जाते. तसेच बदनामीच्या बाबतीतही ते न्यायालय समजले जाणे योग्य

होईल. मात्र न्यायालयाची बदनामी थांबवणे म्हणजे न्यायालये संपूर्णपणे टीकेपासून, उत्तरदायित्वापासून मुक्त असावीत असे नाही. म्हणूनच न्यायालयाच्या बदनामीसाठी शिक्षा करण्याची तरतूद न्यायालयांनी न्यायाधीशांना व्यक्तिगत टीकेपासून संरक्षित ठेवण्यासाठी करू नये. तोच संयम आयोगांनाही पाळावा लागेल. वर चर्चा केली आहे की न्यायालयीन बदनामीचा कायदा कसा जास्त उदार झाला आहे. तरी आजही कनिष्ठ न्यायालये त्या कायद्याखाली दिलेल्या अधिकाराचा चुकीचा वापर करत नाहीत असे नाही. अब्रूनुकसानी आणि कोर्टाची बदनामी हे दोन खटल्यांचे प्रकार पुष्कळदा विरोधी विचारांच्या लोकांना त्रास देण्यासाठी वापरले जातात. त्या दोन्हींमुळे विचार-स्वातंत्र्यावर अनावश्यक बंधने पडतात. दोन्ही कायद्यांचा अन्वयार्थ राज्यघटनेने दिलेल्या मुलभूत स्वातंत्र्याच्या संदर्भात केला पाहिजे. असा अन्वयार्थ राजद्रोह (Sedition) ह्या गुन्ह्याचा सर्वोच्च न्यायालयाने केला आणि म्हणून टिळकांविरुद्धच्या खटल्यात त्या गुन्ह्याचा जो व्यापक अन्वयार्थ दिला गेला होता तो रद्द करून त्या जागी हिंसेने राज्य उलथून पाडण्यास प्रेरित करणे असा संकुचित अन्वयार्थ दिला गेला. न्यायालयीन बदनामीच्या कायद्याचा असा नवा अन्वयार्थ करताना न्यायसंस्थेवरचा विश्वास कायम राहील आणि न्यायप्रक्रियेत अडथळा येणार नाही एवढ्यापुरतीच "बदनामी" कायद्याने ठरविली जावी. एखाद्याने न्यायपद्धतीवर टीका केली, तिच्या महागडेपणावर, वेळकाढूपणावर किंवा तिच्या प्रस्थापितांना अनुकूल असल्याबद्दलची टीका केली तर ती न्यायालयीन बदनामी होऊ नये. तेच पथ्य चौकशी आयोगांनाही पाळावे लागेल. चौकशी आयोगाचे काम समाप्त झाल्यावर मात्र त्या आयोगाला त्यावर होणाऱ्या बदनामीविरुद्ध काही करता येणार नाही. कारण त्या वेळी तो आयोग अस्तित्वातच नसेल. आणि त्याची बदनामी होण्याचा प्रश्नच उद्भवणार नाही.

(९) चौकशी आयोगाची तरतूद ही मुख्यतः सार्वजनिक जीवनात उत्तरदायित्वाची भावना वाढीस लागण्यास मदत करणारी आहे. चौकशी आयोग काही वेळा राजकीय सूडबुद्धीनेही नेमला जाणे शक्य आहे. तर काही वेळा योग्य कारणासाठी नेमलेल्या चौकशी आयोगाला निष्प्रभ करण्यात हितसंबंधीय मंडळी यशस्वीही झालेली दिसतील. चौकशी आयोग नेमल्यावर त्याची चौकशी मुदतीत होण्यासाठी आयोगाच्या अध्यक्षांनी प्रयत्नशील असावे. परंतु वाजवी कारणासाठी मुदतवाढ आवश्यक झाल्यास शासनाने ती दिली पाहिजे. गुजरातमध्ये मच्छू धरणाच्या फुटण्यामुळे झालेल्या दुर्घटनेची चौकशी करण्याकरता आयोग नेमला गेला. परंतु सरकार बदलल्यावर त्या आयोगाला मुदतवाढ न देता तो रद्द करण्यात आला. गुजरात उच्च न्यायालयाने तो आयोग चालू रहावा असा हुकूम दिला; परंतु सर्वोच्च न्यायालयाने असा निर्णय न्यायालयाला देण्याचा अधिकार नाही असे सांगितले. आयोगाचा अहवाल कायद्याप्रमाणे संसदेपुढे किंवा विधिमंडळापुढे सादर करावा लागतो. परंतु नुकतीच चौकशी आयोगाला दुरुस्ती करून अहवाल संसदेला किंवा विधिमंडळाला न दाखविण्याचे स्वातंत्र्य शासनाला देण्यात आले. ही दुरुस्ती लोकशाही तत्त्वाच्या विरुद्ध आहे. कारण संसद किंवा विधिमंडळ हे संसदीय लोकशाहीत सार्वभौम समजले जातात. त्यांच्यापासून अहवाल गुप्त ठेवणे हा संसद/विधिमंडळ ह्यांच्यावर व्यक्त केलेला अविश्वास आहे. शेवटी चौकशी आयोगाची नेमणूक, त्याचा अहवाल ह्यांना राजकीय/नैतिकच शक्ती असावी लागते. ज्या ठिकाणी विरोधी पक्ष सशक्त असतील– राज्यकर्त्या पक्षावर अंकुश ठेवू शकणारे असतील– ज्या ठिकाणी लोकमत संवेदनाक्षम असेल– त्यात नैतिक जबाबदारीबद्दल जाणीव असेल– त्याच ठिकाणी चौकशी आयोगाची यंत्रणा कार्यक्षम असू शकेल. चौकशी आयोगावर काम करणाऱ्या न्यायाधीशांवर त्या आयोगाची प्रतिष्ठा अवलंबून असते. तेवढीच ती विधिमंडळावर आणि सामान्य माणसाच्या राजकीय/नैतिक जाणिवांवर अवलंबून असते. सर्वच गोष्टींचे नियमन कायद्यांनी होत नाही. –तसे ते होऊ शकत नाही. त्याकरता लोकशाहीस बळकटी देणारे संकेत निर्माण होणे आवश्यक आहे. माणसाला वाईट वागण्याकरता शिक्षा करता येते. परंतु त्याने चांगले वागायचे तर त्याला आतूनच तसे वागण्याची इच्छा होणे आवश्यक असते. तशी इच्छा त्याच्यावर होणाऱ्या संस्कारांवर अवलंबून असते. समाजावरही लोकशाहीचे संस्कार व्हावे लागतात. मगच तो लोकशाही मूल्यांचे अंतर्गीकरण साध्य करू शकतो.



अनुक्रमणिका

आपली न्यायदानपद्धती अपयशी ठरली आहे काय ?

सी. आर. दळवी

पहिली दिवाणी प्रक्रिया संहिता १८५९ साली अंमलात आली. त्याचप्रमाणे पहिल्या फौजदारी प्रक्रिया संहितेचा अंमल १८६१ पासून सुरू झाला. १८६२ मध्ये उच्च न्यायालयाची स्थापना झाली. ह्या घटनांपासून तसेच पुरावा कायदा, संपत्ती हस्तांतरणाचा कायदा, संविदा आणि मालविक्रीचा कायदा, दिवाणी न्यायालयांचा कायदा इत्यादी कायद्यांच्या अधिनियमितीपासून (enactment) सध्याची न्यायदानपद्धती सुरू झाली असे म्हणता येईल. फौजदारी प्रक्रिया संहितेने फौजदारी न्यायालयांचा श्रेणिबंध (hierarchy) निर्माण केला त्याचप्रमाणे दिवाणी प्रक्रिया संहितेने दिवाणी न्यायालयांचा श्रेणिबंध तयार केला. दिवाणी प्रक्रिया संहितेच्या तरतुदींत दिवाणी न्यायालयांच्या प्रादेशिक कक्षा तसेच प्रत्येक दिवाणी न्यायालयाची आर्थिक अधिकारिता ठरवून देण्याची तरतूद अंतर्भूत होती. त्याप्रमाणे ही न्यायदानव्यवस्था जवळजवळ सव्वाशे वर्षे कार्यशील आहे. ह्या व्यवस्थेला अपयश आले आहे का ? तिची दुरुस्ती करण्याची आवश्यकता आहे का ? तिच्यात संरचनात्मक बदल करायला हवेत काय ? की ती टाकूनच द्यायला हवी ?

आपली न्यायदानव्यवस्था अपयशी ठरली आहे, असे ज्यांना वाटते, ते आपल्या म्हणण्याच्या पुष्टचर्थ पुढील कारणे देतात : १) ती कालापव्यय करणारी आहे. २) न्यायदानात विलंब होत असतो. ३) न्याय मागणाऱ्याला न्याय त्याच्या घराच्या उंबऱ्यापाशी जाऊन दिला पाहिजे. ते ह्या व्यवस्थेत शक्य होत नाही. ४) ती फार महागडी आहे. त्यामुळे ५) ती फक्त श्रीमंतांनाच परवडते; गोरगरिबांना आणि पददलितांना तिचा उपयोग होत नाही.

न्यायदानात होणारा विलंब हा एक अक्षय प्रश्न आहे. हॅम्लेटनेही आपल्या एका प्रसिद्ध स्वगतात ह्या विलंबाबाबत भाष्य केले आहे. तेव्हा ही समस्या विशिष्ट न्यायव्यवस्थेतून झाली आहे, असे म्हणता येणार नाही.

ह्या विलंबाला वकील जबाबदार असतात; ते वेळोवेळी प्रकरणाची सुनावणी तहकूब करून घेतात आणि विलंबाचे डावपेच लढवीत राहतात असे म्हटले जाते. ह्या आरोपात तसे तथ्य आहे. पण केवळ वकिलांमुळे होणारा विलंब केवळ पाच वा फार तर दहा टक्के असतो, असे म्हणता येईल. विलंबाची मुख्य कारणे वेगळीच आहेत आणि ज्यांना ती नाहीशी करावयाची नाहीत, ते सोयीस्करपणे ह्या विलंबाचे खापर वकिलांच्या माथी मारून मोकळे होतात.

कोर्टकचेऱ्या, कज्जेदावे हे भारतीयांच्या मानसिकतेतच आहेत. एक गुंठाभर जमिनीसाठीसुद्धा एखादा शेतकरी कोर्टात लढत राहतो. ह्या प्रकरणात यश मिळण्याची सुतराम शक्यता नाही आणि पैशाचा निष्कारण व्यय होणार आहे, असा सल्ला त्या प्रकरणाचे स्वरूप पाहून जर एखाद्या शहाण्या माणसाने त्याला दिला, तर तो तो धुडकावून लावील. हिंदू कुटुंबांमधले पुरुष वारसा हक्काने मिळणाऱ्या संपत्तीच्या संदर्भात कोर्टात भांडत राहतात. एखाद्या स्त्रीकडे– मग ती एखादी विधवा असो; स्वतःची मुलगी असो नाहीतर मेहुणी असो– वडिलार्जित संपत्ती जावी असे त्याला वाटत नाही. भारतीयांची श्रद्धा असते, की न्यायाधीश निर्णय वस्तुनिष्ठपणे, पूर्वग्रह मनात न ठेवता देईलच. लवाद आणि पंचायती येथे अयशस्वी ठरल्या ह्याचे हे मुख्य कारण.

स्वातंत्र्योत्तर काळात नवीन कायद्यांत भर पडत गेलेली आहे. हे अर्थात अटळच होते. कल्याणकारी राज्यात कल्याणकारी कायदे केले जावेत, हे तर ओघानेच आले. परंतु अनेकदा ह्या कायद्यांचे मसुदे घाईघाईने तयार केले जातात. त्यांत दोष राहतात आणि ह्या सदोष मसुद्यांमुळे ह्या कायद्यांचा योग्य अर्थ लावणे, त्यांच्यानुसार मिळालेले अधिकार अंमलात आणणे इत्यादींतून वाद निर्माण होतात.

न्यायालये आणि न्यायाधीश हेही अपुरे आहेत. १९८५ साली तालुक्यांतील दिवाणी कोर्टातील न्यायाधिशांच्या मंजूर झालेल्या जागांची संख्या ५७८ होती, तर प्रत्यक्ष काम करणारे न्यायाधीश होते ४८५. म्हणजे

अनुक्रमणिका

९३ जागा रिकाम्या होत्या. मुंबईच्या लघुवाद न्याया-लयात न्यायाधिशांच्या मंजूर जागा ३० होत्या आणि नेमलेले न्यायाधीश होते २०. दहा जागा रिकाम्या. ही परिस्थिती आता आणखीच बिघडली आहे.

अनेक प्रकारचे कज्जे दिवाणी न्यायालयांतून काढून टाकून त्यांचा निर्णय एखाद्या कार्यकारी अधिकाऱ्याकडे अथवा शासनाने नेमलेल्या व्यक्तींच्या न्यायाधिकरणा-कडे, उच्च न्यायालयाशी सल्लामसलत न करताच सोपविले जातात. भाडेकरू कायदा, शेतजमीन परा-मर्यादेचा (सिलिंग) कायदा, नागरी जमिनीच्या परा-मर्यादेचा कायदा, सहकारी संस्थाविषयक कायदा, औद्योगिक संबंधविषयक कायदा, औद्योगिक कलहविष-यक कायदा इ. कायद्यांखाली येणारी प्रकरणे ह्या पद्धतीने निकालात काढली जातात.

अनेक प्रकरणे न्यायालयांत तुंबून राहिल्यामुळे असा ग्रह होतो, की न्यायदानाची प्रचलित पद्धत कालापव्यय करणारी आहे. दिवाणी किंवा फौजदारी कार्यपद्धतींचा अवलंब नीट केला गेला, तर वाजवी काळात प्रकरणांचा निर्णय होऊ शकेल.

न्यायदानाची प्रचलित पद्धत महागडी आहे, हे खरेच. न्यायालय फीचा बोजा मोठा असतो, हे ह्याचे मुख्य कारण. काही वकील अगदी रास्त फी आकार-तात, हेही खरे. न्यायालयात जाण्याची फार मोठी किंमत मोजावी लागत असल्यामुळे सर्वसामान्य माण-साला रिट प्रकरणांत उच्च वा सर्वोच्च न्यायालयांकडे जाता येणे शक्यच नाही, असे अनेकदा म्हटले जाते. उच्च न्यायालयात रिट अर्ज करणे ही सर्वसामान्य माणसाच्या ताकदीपलीकडची गोष्ट नाही. सर्वोच्च न्यायालयातही ज्येष्ठ वकिलाकडे वकीलपत्र दिलेले नसेल, तर तेथला खर्चही सर्वसामान्य माणसाला परवडेल असा आहे. भारतीय घटनेतील अनुच्छेद ३९ अ'ची अंमलबजावणी करण्याच्या दृष्टीने योग्य तो कायदा करून विनामूल्य कायदेविषयक सल्ल्याची तरतूद केली गेल्यास न्यायालयीन प्रकरणांचा खर्च कमी होऊ शकेल.

वरील चर्चेतून दिसून येईल की, न्यायदानातील विलंबामुळे विविध न्यायालयांतून तुंबून राहिलेली प्रक-रणे ही खरी तक्रारीची बाब आहे. ह्या चर्चेतून असेही दिसून येईल की न्यायालयांतील विलंब आणि तुंबून राहिलेली न्यायप्रविष्ट प्रकरणे हा काही प्रचलित व्यवस्थेचा दोष आहे, असे नाही.

न्यायाधीश, वकील आणि विधिवेत्ते ह्यांच्या काही सूचना अशा : १) प्रचलित न्यायदानव्यवस्थेचे सर्वथा परीक्षण करून आपल्या देशाच्या दृष्टीने सोईची अशी नवी व्यवस्था निर्माण करणे. २) कार्यपद्धतीत बदल करणे–अपिलांची पद्धत बंद करणे. ३) लोकन्याया-लयांना लोकप्रियता मिळवून देणे.

दिवाणी आणि फौजदारी कार्यपद्धतींत केवळ मामुली स्वरूपाचे बदल करावे लागतील. किंवा ह्या कार्यपद्धती योग्य प्रकारे अवलंबिल्या गेल्या, तरी योग्य कालावधीत प्रकरणांचे निर्णय देता येतील. सध्याच्या कार्यपद्धती ह्या अडचणीच्या नाहीत आणि कालापव्यय करणाऱ्याही नाहीत, परंतु ह्या कार्यपद्धतींना डावलल्या-मुळे किंवा त्यांच्यासंबंधीच्या अज्ञानामुळे प्रकरणे निकालात निघण्यास विलंब होऊ शकेल. ह्या कार्य-पद्धती अवलंबिल्या गेल्या, तर तो होणार नाही. अनेकदा असे म्हटले जाते, की आपल्या कार्यपद्धतींत अपिलांना फारच वाव असतो; परंतु जोपर्यंत उच्च न्यायालयांतील न्यायाधिशांच्या दर्जाचे दिवाणी न्याया-धीश आपल्याकडे नाहीत आणि जोवर त्यांच्यासाठी अद्ययावत ग्रंथालयांची सुविधा होत नाही, तोवर अपिलांची संख्या कमी करण्याबद्दल बोलत राहणे केवळ निष्फळ आहे.

सध्याच्या परिस्थितीवर लोकन्यायालये हा काही रामबाण उपाय नव्हे. लोकन्यायालय म्हणजे शासनाचे सार्वभौम कार्य पार पाडणारे न्यायालय नव्हे. लोक-न्यायालयाचा निर्णय हा काही दिवाणी न्यायालयाच्या हुकुमनाम्याप्रमाणे अंमलात आणता येत नाही. त्यामुळे लोकन्यायालयासमोर झालेल्या समझोत्यावर न्याया-लयाचे शिक्कामोर्तब होणे आवश्यक असते. लवादाची व्यवस्था ह्या देशात अयशस्वी ठरली आहे, ह्याचीही नोंद घ्यायला हवी.

मग न्यायादानाच्या व्यवस्थेतील सध्याचे दोष अगदी नष्ट करता आले नाहीत, तरी ते निदान कमी करण्यासाठी कोणते उपाय योजायला हवेत ?

न्याय देण्याची जबाबदारी असलेल्यांकडे काय-द्याचे उत्तम आणि सखोल ज्ञान हवे. आज कायद्याचे शिक्षण दहा + दोन + तीन ह्या शैक्षणिक आकृति-बंधाची पूर्तता झाल्यानंतर सुरू होते. अन्य व्यावसायिक शिक्षणाप्रमाणे ते 'दहा + दोन' नंतर म्हणजे बारावी-नंतर का सुरू होऊ नये ? अभियांत्रिकी किंवा

वैद्यक ह्या विषयांच्या अभ्यासाची व्यवसायासाठी निवड करणाऱ्या व्यक्तींप्रमाणेच बारावीनंतर कायद्याचे शिक्षण घेऊ इच्छिणाऱ्या व्यक्तीने व्यवसाय म्हणूनच त्या शिक्षणाची निवड केलेली असते. अशा प्रकारच्या विधिशिक्षणासाठी बार कौन्सिल ऑफ इंडियाने अभ्यासक्रम तयार केलेला आहे आणि पुणे विद्यापीठाने तो सुरूही केलेला आहे. ह्या अभ्यासक्रमात कायद्याच्या अभ्यासाव्यतिरिक्त इंग्रजी, इतिहास, अर्थशास्त्र, तर्कशास्त्र इ. विषयांच्या अभ्यासाची तरतूद आहे. हा अभ्यासक्रम पूर्ण करून जो कायद्याची पदवी प्राप्त करतो त्याने ती पदवी मिळविण्याचा निर्णय स्वत:च घेऊन त्या दृष्टीने अभ्यास केलेला असतो. असा मनुष्य वकील म्हणून वा न्यायाधीश म्हणून अधिक सुपात्र ठरू शकेल.

तालुका-न्यायालयांसाठी कनिष्ठ स्तरावरील दिवाणी न्यायाधिशांच्या भरतीची पद्धत बदलली पाहिजे. कायद्याच्या अंतिम परीक्षेचा निकाल जाहीर झाल्यानंतर लोकसेवा आयोगाने ह्या न्यायाधिशांची पुरेशी पदे भरावीत. ती भरल्यानंतर, निवडलेल्या उमेदवाराला साधारणपणे एक वर्षभर न्यायविषयक आणि प्रशासनविषयक बाबींचे उत्कृष्ट शिक्षण द्यावे– आणि त्यानंतर त्यांना न्यायाधीश म्हणून पदस्थापित करावे.

न्यायाधिकरणे नष्ट करावीत, ते शक्य नसेल, तर न्यायाधिकरणावर दिवाणी न्यायाधीश आणि जिल्हा न्यायाधीश ह्यांनी काम करावे. भाडेकरू कायदा, परामर्यादेचे कायदे, ह्यांसारख्या कायद्यांशी संबंधित असलेली प्रकरणे दिवाणी न्यायाधिशांनी आळीपाळीने ऐकून घ्यावी. सहकार न्यायालये, मजूर न्यायालये ह्यांसारख्या न्यायालयांवर काम करावे. तसेच जिल्हा न्यायाधिशांची प्रतिनियुक्ती महसूल न्यायाधिकरण, सहकारी अपील न्यायाधिकरण, औद्योगिक न्यायालय, विक्रीकर न्यायाधिकरण आदींवर करण्यात यावी. असे झाल्यास, ह्या सर्वांची नियुक्ती उच्च न्यायालयावर करण्याच्या दृष्टीने विचार करण्याची वेळ जेव्हा येईल, तेव्हा ते सर्व प्रकारच्या कायद्यांशी सुपरिचित झालेले असतील. उच्च न्यायालयांतील प्रकरणे हातावेगळी करण्याच्या संदर्भात ही वस्तुस्थिती साहाय्यभूत होईल. न्यायमंडळ आणि शासनांग (executive) ह्यांची फारकत करण्याचे जे धोरण भारतीय घटनेने आपल्या दृष्टीसमोर ठेवले, त्याच्याशीही हे सुसंगत ठरेल.

न्यायालयांची संख्या वाढली पाहिजे. तालुक्यांच्या ठिकाणी आज जर कनिष्ठ स्तरावरील दिवाणी न्यायाधिशाचे आणि पहिल्या वर्गाच्या न्यायदंडाधिकाऱ्याचे एक न्यायालय असेल, तर तशी किमान दोन न्यायालये तरी व्हायला पाहिजेत. त्यामुळे न्याय लोकांच्या अधिक जवळ नेता येईल.

कोणतेही न्यायालय न्यायाधिशावाचून राहता कामा नये, असे पाहिले पाहिजे. वर सुचविल्याप्रमाणे प्रतिवर्षी भरती करून आणि निवडलेल्यांना प्रशिक्षण देऊन हे साध्य करता येईल. प्रत्येक न्यायाधिशाच्या सेवानिवृत्तीची तारीख ठाऊक असते. ती विचारात घेऊन प्रतिवर्षी पुरेशा भरतीची व्यवस्था करता येईल.

कायद्याची पदवी घेतलेल्या तरुण व्यक्तींना न्यायाधीश म्हणून न्यायालयीन सेवेत शिरण्याचे आकर्षण वाटावे, ही दृष्टी ठेवून न्यायाधिशांच्या सेवाशर्तींमध्ये सुधारणा व्हायला हवी. कनिष्ठ स्तरांवरील दिवाणी न्यायाधिशांना आणि न्यायदंडाधिकाऱ्यांना चांगल्या, योग्य फर्निचरसह सर्व दृष्टींनी सुसज्ज खोल्या न्यायालयासाठी मिळायला पाहिजेत. तसेच त्यांना सर्व सोयींनी युक्त अशी निवासस्थानेही मिळायला हवीत. प्रत्येक न्यायालयात अद्ययावत ग्रंथालय हवे. विविध न्यायालये आणि न्यायाधिकरणे ह्यांना पुरेशा ग्रंथालय-सुविधा आज मिळत नाहीत. अद्ययावत विधि-संहिता, त्या कायद्यांखाली केलेले नियम, विधिप्रतिवृत्ते ही उपलब्ध होत नसल्यामुळे अनेकदा चुकीचे निर्णय दिले जातात आणि उच्च न्यायालयाकडे अपिले आणि रिट अर्ज करण्याची आवश्यकता निर्माण होते.

मुंबईसारख्या ठिकाणी शहर दिवाणी न्यायालय, सत्र न्यायालय आणि लघुवाद न्यायालय ह्यांनी दोन पाळ्यांत काम केले तर पुरेशा न्यायलयीन खोल्यांच्या टंचाईचा प्रश्न नाहीसा करता येईल.

आपली न्यायदानपद्धती चांगली आणि निकोप आहे. ती अयशस्वी झालेली नाही. तिच्यात फिरवाफिरव केली जाऊ नये. तिच्यात संरचनात्मक बदल करण्याच्या वा दुरुस्ती करण्याच्या गोष्टी न केलेल्या बऱ्या; कारण कोणत्याही व्यवस्थेचा नाश करणे सोपे असते; व्यवस्था घडविणे मात्र अवघड असते.

○ ○ ○



असंगताचे नाटक : एक नाट्यप्रकार

मकरंद साठे

गेल्या दोन वर्षांत, मी लिहिलेल्या नाटकांच्या प्रयोगांनंतर अथवा वाचनानंतर, चर्चा किंवा लिखाणाच्या स्वरूपात अनेक प्रतिक्रिया मिळाल्या. वेगवेगळ्या पिढीतील व्यक्तींच्या, वेगवेगळ्या विचाराच्या व्यक्तींच्या प्रतिक्रिया मिळाल्या. काहींचे मुद्दे एकमेकांना छेद देणारे होते. काही ठळक, लक्षणीय, विचार उद्युक्त करणारे होते. काही विशिष्ट विचारधारा जाणवल्या, काही नवीन विचार करताकरताही निर्माण झालेल्या चाकोऱ्या जाणवल्या. या सर्वांबरोबर माझी भूमिका मांडावी असे वाटले. भूमिका याचा अर्थ एक एक नाटक घेऊन त्याचे समर्थन करावे असा नाही. त्याची जरूर भासावी अशी परिस्थिती नाही, आणि एकंदरीत ते कधीच करू नये. सत्य बोलणे चांगले का नाही यापेक्षा ते सोपे असते म्हणून तरी बोलावे, तसेच हेही आहे. तेव्हा एकाच नाटकावर न लिहिता एका विशिष्ट पद्धतीच्या, म्हणजे माझ्या नाटकांच्या पद्धतीच्या नाटकांवर, साहित्यावर या लिखाणाचा भर रहावा असा प्रयत्न आहे. अशा प्रकारचे साहित्य म्हणूनही, संदर्भ जास्त करून माझ्याच नाटकांचा असणे सोईचे आहे. एक एक नाटक आणि त्यातले गुणदोष गात न बसता, एकंदरीने या नाटकांचे स्वरूप, त्यांमागील प्रेरणा, संवेदना इ. अशा तात्त्विक मुद्द्यांवर भर द्यावा असे योजले आहे.

अशा प्रकारचे साहित्य म्हणत असता, ते असंगत (absurd), अमूर्त (abstract) किंवा इतर काही खरोखर आहे किंवा नाही असा शिक्का मारण्याची जरूर नाही, माझी तशी इच्छा नाही. त्या साहित्यात तशी जाणीव (असंगतीची), संवेदना, बघण्याची दृष्टी, त्याला आवश्यक असे तर्कशास्त्र, किंवा खऱ्या अर्थी त्याला आवश्यक अशा रीतीने मांडलेले तर्कशास्त्र पुरेशा प्रमाणात असावे एवढा निकष. अमूक एक साहित्य म्हणजे असंगत साहित्य, असंगत नाटके म्हणजे आयनेस्को–बेकेटच्या नाटकांसारखी अशी ठोक वर्गवारी यात अभिप्रेत नाही. त्यात लेखक, 'ही एक बघा बुवा असंगती किंवा काय' असे मांडत असतो असे मला वाटत नाही. त्याला जाणवणाऱ्या, आवश्यक वाटणाऱ्या अनेक गोष्टींसह हे सर्व, त्याच्या स्वतःच्या शैलीतून, दृष्टिकोणातून विविध प्रकारे उभे राहते. त्यामुळे माझी नाटके असंगत नाटकांच्या वर्गवारीत मोडत नाहीत असे म्हणणे निघाल्यास माझा त्याला यत्किंचितही विरोध असणार नाही. परंतु एकंदर पुढील विवेचनात मी कशा प्रकारच्या नाटकांवर बोलत आहे ते स्पष्ट व्हावे अशी आशा आहे. त्यामुळे सोईसाठी, 'अशा प्रकारचे साहित्य' वगैरे वगैरे न म्हणता, या लेखापुरते आपण त्याला असंगत किंवा तत्सम साहित्य असे नाव देऊ.

काही भागांचा या पद्धतीने विचार करायचा झाल्यास, सौंदर्यशास्त्र (Aesthetics), समाजशास्त्र, राज्यशास्त्र, सामाजिक परिस्थिती, इतिहास इत्यादींचा विचार करणे भाग आहे असे जाणवले. अन्यथा आज, झोपडपट्टीच्या प्रश्नावरून वास्तुशास्त्रज्ञांच्या अनेक परिषदा होतात व हा प्रश्न मुळात आर्थिक, सामाजिक, राजकीय आहे, हे विसरून, कमी खर्चात घरबांधणी हाच जणू मूळ गहन प्रश्न आहे, असे समजून तावातावाने चर्चा होतात, तसा प्रकार होईल. सौंदर्यशास्त्र, समाजशास्त्र, इतिहास इत्यादींमधील माझे शिक्षण व ज्ञान अर्थातच अत्यल्प आहे. परंतु साहित्य अथवा ललित कलांमधील काही महत्त्वाच्या प्रश्नांचा विचार त्या संदर्भाशिवाय खऱ्या अर्थाने होऊ शकत नसतानाही तो अनेकदा त्याशिवाय केला जातो, किंवा तिथपर्यंत येऊन थांबतो असे वाटल्यावरून मी त्यावरही लिहीत आहे. माझ्या शिक्षणानुसार कित्येक तांत्रिक चुका त्यात असण्याची शक्यता अर्थातच आहे. परंतु मूळ मुद्द्यांकडे लक्ष वेधून, एक तज्ज्ञ म्हणून नव्हे तर एक नाटचलेखक म्हणून काही विचार मांडावे, एवढाच माफक हेतू यात आहे.

अगोदर, स्पष्ट न केल्यास उगाचच निघतात असे दोन-तीन ढोबळ मुद्दे अगोदर मांडतो. या प्रकारच्या

अनुक्रमणिका

साहित्यावर बोलत असता, 'एकाच पद्धतीच्या साहि-
त्याची तरफदारी का ?' असा प्रश्न तार्किक दृष्ट्या अत्यंत विसंगत असूनही विचारला गेला आहे. तेव्हा येथे अशी कुठलीही तरफदारी नसून, एका अभिव्यक्ति-प्रकाराचे विवेचन आहे, हे स्पष्ट करावेसे वाटते. प्रत्येक पद्धतीचे, शैलीचे असे विवेचन अर्थातच करता येईल. पिंटर बरोबर आहे याचा अर्थ चेकॉव्ह चूक आहे असा होत नाही हे प्राथमिक सत्य आहे.

दुसरा प्रश्न साहित्यातील दुर्बोधतेचा. अमुक एक गोष्ट मुद्दाम दुर्बोध करावी असा प्रयत्न मी करत नाही, किंबहुना याच्या उलटच प्रयत्न केला जातो व जावा. परंतु असा प्रयत्न त्याच्या आशयाला धक्का न लावता, त्याचे पोत पातळ न करता करणे भाग आहे हे उघड आहे. लिखाण करून, शक्यतो लोकांपर्यंत न पोचण्याची व्यवस्था करावी यासाठी मला कोणतेच कारण दिसत नाही. एखादी कलाकृती दुर्बोध आहे परंतु आशयाच्या दृष्टीने सकस आहे असे जाणवल्यास, लेखकाला दोष देण्याअगोदर थोडे श्रम घेऊन, त्या संवेदना (sensibility) जाणून घेण्याचा, शक्यतो भिनवून घेण्याचा प्रयत्न व्हावा असे वाटते.

तिसरा प्रश्न नाटकातील तांत्रिक बाजू प्रत्यक्ष कशा सांभाळल्या जातात त्याचा येतो. तो कुठल्याही प्रकारच्या साहित्याशी निगडित असतोच, परंतु एखादा नवा प्रकार हाताळताना तो जास्तच अडचणीचा असतो. रंगभूमीची एकंदर जाण वाढत जात असता मला माझ्या स्वतःच्याच पहिल्या नाटकांमधल्या अशा त्रुटी लक्षात येत आहेत. परंतु त्यांविषयी बोलायचे झाल्यास एक एक नाटक तपासावे लागेल व तो या लेखाच्या बाहेरचा विषय होईल. तसेच हा माझ्या नाटकांवर आधारित असाही लेख नाही. या लेखात लिहिलेल्या वैशिष्ट्यांव्यतिरिक्त, प्रत्येक लेखकाची स्वतंत्र अशी अनेक वैशिष्टये असतात, हे उघड आहे व त्यावर या लेखात स्वतंत्र विचार केलेला नाही; तोही या लेखाच्या बाहेरचा विषय होईल !

आता मूळ मुद्दे घेऊ. या नाटकांची जात वेगळी ती कशी ? ही नाटके एकसंध अशी असत नाहीत का ? यांतील बेटं बेटं अशी रचना कशी घ्यावी ? याचा अर्थ 'चारशे कोटी विसरभोळे' प्रमाणे त्यांत छोटे छोटे प्रवेश असायला हवेत असा नाही. मधले मधले भाग स्वतंत्र जाणवू शकतात, एकत्रही जाणवू शकतात. परंतु अनेक संदर्भ, अनुबंध (associations) त्यात जाणवतात. तोही एक नाट्यानुभव होऊ शकतो का ? या बेटांमधली पोकळी, अंतरं, यांचं महत्त्व जाणवण्यासाठी काय आवश्यक ठरतं ? अनेक अर्थही एकत्र नांदतात. इतर, ऐंद्रिय अनुभव देणाऱ्या कला (नाटक, सिनेमा सोडल्यास, चित्र, शिल्प, संगीत इ. सर्व ललित कला) व साहित्य यांत फरक असला तर साहित्यातून, नाटकांतून अमूर्तता कशी येते ? ती येऊनही त्यात अर्थबोधनाची क्रिया अपेक्षित असली व असावी तर ती कशी ? का लोकांनी नाटक पाहून, काय ते स्वतःचे स्वतः जाणून गप्प बसावे, त्याची समीक्षाच करू नये ? प्रयोग करत असता ते रंगमंचावर कसे यावे ? येऊ शकते का वाचनातच त्याची इतिकर्तव्यता ? आणि सर्वांत महत्त्वाचा प्रश्न तो यामागील विशिष्ट संवेदनेचा (sensibility). ती बनण्यासाठी काय परिस्थिती आवश्यक ठरते किंवा कसे याचा.

सुरुवातीपासून सुरुवात करायची झाली तर आशयानुरूप, संवादांतून हे मधेमधे जाणवते ते कसे, इथपासून करतो. एकसंधता ही वास्तववादी नाटकाप्रमाणे यात अभिप्रेत नाही. एकसंधता असूच नये असे नव्हे, परंतु भाषेच्या, आशयाच्या मोडतोडीमुळे सुटी बेटं जाणवत राहतात हा त्याचा विशेष. एक धागा, एक विषय नसला तरी एक रोख (stress किंवा thrust या अर्थी) तरी असला पाहिजे, असे मला वाटत नाही. परंतु याचा अर्थ त्याचा काही संपूर्ण असा परिणामच असत नाही किंवा नसावा, काही बांधणीच नसावी असा नाही. तो एकमार्गी, एक उत्तर देणारा, एक धागा तरी असणारा असा असणार नाही. एखाद्या कोलाजप्रमाणे तो समोर येतो. संदिग्धता (ambiguity) त्याचा अविभाज्य भाग असतो. तो त्याच्या जाणिवेतूनच अटळपणे बाहेर येतो. या प्रकारच्या संवेदनेचा अथवा त्याला सामोरं जाण्याच्या सवयीचा अभाव असल्यास गोंधळ उडणे शक्य आहे. त्यातून एखाद्या प्रतीकाचा (symbol) अर्थ लावावा, त्याप्रमाणे निरनिराळ्या गोष्टींचे, वाक्यांचे अर्थ काढले, लावले जातात. परंतु प्रतीके वा तत्सम गोष्टींना असंगतीमध्ये थारा नसतो; त्याचे प्रतीकात्मक अर्थही लावले जाऊ शकत नाहीत. एक वेळ वास्तववादी दृष्टीने पाहिल्यास जास्त अर्थ जाणवतील. याचा अर्थ नाटक वास्तववादी पद्धतीने घ्यावे असा अर्थातच नाही. 'रोमन साम्राज्याची पडझड' या नाटकात, तत्त्वज्ञानावर,

अनुक्रमणिका

इतिहासावर, खुळचटपणे का होईना, चर्चा चालू असता, एक वेडा येऊन क्रिकेटचा स्कोअर विचारतो. या प्रकारात त्या वेड्याचा अर्थ काय, तो कशाचे प्रतीक हे प्रश्न महत्त्वाचे असत नाहीत. त्यापेक्षा त्याकडे अत्यंत वास्तववादी दृष्टीने पाहिले तरी बरेच अर्थ जाणवतील. अशा चर्चेच्या वेळी ती, अशा प्रकारे, अशा प्रसंगात, मागच्या अशा प्रसंगानंतर चालू असता, एक गमतीदार, ज्याची भीती साधारणपणे वाटणार नाही असा वेडा येणे, त्याने स्कोअर विचारणे, त्यावरच्या इतरांच्या प्रतिक्रिया हे प्रत्यक्ष आयुष्यात घडल्यास, लोक किमान हसतील तरी. या नाटकात हा प्रकार निरनिराळ्या प्रसंगांत परत परत होतो. निरनिराळ्या संदर्भांत, निरनिराळ्या भावनिक, वैचारिक अनुबंधांशी (associations) तो निगडित असतो. त्याचा अर्थ ठोस (concreet) नसतो, प्रतीकात्मक तर नसतोच. 'चारशे कोटी विसरभोळे'मध्ये अश्वत्थामा, मारुतीला, "आता बिझिनेसमध्ये उडी मारायची, तू सिलोनला जाताना समुद्रावरून कशी मारलीस, तशी," असे म्हणतो. या वाक्यात मारुती आणि त्याचं उडी मारणं, इथपासून ते, हे त्याला अश्वत्थाम्याने सांगणं, अगोदरच्या वाक्यातलं युद्धं, नंतरचा बिझिनेस, त्यात उडी मारण्याचा हेतू, 'लंका' किंवा 'श्रीलंका' ऐवजी सिलोन या नावाचा वापर इ. इथपर्यंत सर्व अनुबंधांशी (associations) निगडित असतं. त्याच पद्धतीनं ते घेतलं जायला हवं. प्रतीकात्मक अर्थ काढणं केवळ चुकीचंच नव्हे तर हानीकारकही ठरतं.

असे कोलाज, तुकड्यांची (किंवा तुकड्यांतपण जाणवणारी) खिचडी, त्यातून येणारी अमूर्तता चित्रांप्रमाणे किंवा इतर कलांप्रमाणे साहित्यात कशा प्रकारे अस्तित्वात असू शकते? साहित्य हे शब्द ह्या चिन्हातून (Sign) या माध्यमाद्वारे व्यक्त होते. शब्द मूर्तरूप देत असता हे कसे शक्य असते? असे प्रश्न यातून उद्‌भवतात. इतर कला ऐंद्रिय अनुभव देतात. डोळ्याला, कानाला सरळ जाणवतात, अर्थात त्या अमूर्त असतात. त्यांत शब्दांतून येणारा अर्थबोध अपेक्षित नसतो. ही बोधनाची क्रिया साहित्यातून अपेक्षित असते. काही कदाचित फारच बाळबोध, प्राथमिक मुद्दे मांडले जातील. परंतु त्याला उपायही नाही. शब्द हे एका बाजूला चिन्ह असले तरी त्याचा परिणाम निदान प्रौढ माणसाच्या मनावर प्रतिक्षिप्तपणे होतो. दुसऱ्या बाजूला त्याचा परिपाक म्हणून, दोन असंगत किंवा विसंगत चिन्हे एकत्र आणल्यास त्यांतून तात्काळ निर्माण होणारा परिणाम अमूर्तच होतो. तो अर्थातच इतर कलांप्रमाणे ऐंद्रिय किंवा केवळ ऐंद्रिय असत नाही. शब्दांना अर्थ तर असतातच. या चिन्हांबरोबर निरनिराळ्या कालांतले, परिस्थितींतले, संवेदनांचे अनुबंध (associations) येतात. त्यांतून एक तार्किक किंवा जाणूनबुजून केलेला अतार्किक, तर्काबाहेरचा, असा अर्थही येतो. इथे असंगत वा वेगळे अनुबंध एकत्र मांडलेले असतात. त्यांतून उद्‌भवणारा विनोद असतो. सरळ आयुष्यात जाणवणारी विसंगती तर असतेच, पण त्यापेक्षा वेगळी अशी असंगती असते, हेही लक्षात ठेवणे आवश्यक आहे. 'पिवळी साडी' ते 'पिवळी कढई' ते 'पिवळं प्रेम' यांतील 'पिवळं प्रेम' हा प्रकारही मराठी कवितेतून मान्य आहे. त्यापुढे गेल्यास, म्हणजे दोन शब्दांपेक्षा दोन वाक्ये, पात्रांचे वागणे, संवादांत त्यांनी एकमेकांना दिलेली उत्तरे, प्रसंग इ. अशा प्रकारे मांडल्यास, वेगळ्या प्रकारची अभिव्यक्ती, आणि तिची वेगळी परिभाषा तयार होते. तशा प्रकारेच असंगती जाणवत असते व ती व्यक्त करण्यास तशीच भाषा आवश्यक असते. याची दोन छोटी उदाहरणे देतो. त्यांतून थोडी कल्पना येऊ शकते. जास्त विस्तृत कल्पना द्यायची झाल्यास उदाहरण फारच लांबेल. 'रोमन साम्राज्याची पडझड' या नाटकात, राम गायधनी स्वत:च्याच भाषेचे वर्णन करून, ती काय काय करते ते सांगतो. त्यावर ज्युलिअस सीझर आश्चर्याने 'एवढं सगळं करते? का पण?' असा प्रश्न विचारतो किंवा 'सापत्नेकराचं मूल' या नाटकात, 'एका गावात एक 'अ' नावाचा श्रीमंत दारूडा राहात होता आणि एक 'ब' नावाचा गरीब दारूडा राहात होता. ते दोघे एकमेकांचे मित्र होते...', या विधानाला विचारला गेलेला 'का?' हा प्रश्न, त्यांच्या आजूबाजूच्या संदर्भासहित विशिष्ट नजरेनं पाहिल्यास बरंच काही सांगून जातो. या विवेचनाचा अर्थ संपूर्ण नाटक अमूर्त होते असा नाही. त्याचा अनुभव एखाद्या चित्रातून येणाऱ्या अनुभवासारखा असत नाही. परंतु नेहमीचा शब्दार्थ, वाक्यार्थ त्यातील शब्दांना, वाक्यांना असेलच असे नाही. अनेक ठिकाणी त्यांच्या मांडणीतून तो वेगळा बनतो.

एक नाटक पाहून, त्याचा पंचवीस वाक्यांत सरळ अर्थ लावून दाखवताच आला पाहिजे, अशी समीक्षा-





अनुक्रमणिका

दिशा सोडणे मात्र आवश्यक ठरते. त्याचा अर्थ गप्प बसले पाहिजे, मिळाला तो अनुभव मिळाला, किंवा यात अर्थबोधनाची क्रियाच नाही, असा नाही. एक सुसूत्र बोधन यात नाही. असे सुसूत्र, एकमार्गी, एक उत्तर देणारे नाटक किंवा कुठलाही साहित्यप्रकार वा विचार, कितीही सुबोध असला तरी फारसा अर्थवाही नसतो, स्वतःच्या उत्तरात अडचण उत्पन्न करणारे मुद्दे सोईस्करपणे बाजूला सारणारा असतो. असे 'एक उत्तर' नाकारणे हा या संवेदनेचा प्रमुख भाग असतो. राजेशाहीपासून ते समाजवादी लोकशाहीपर्यंतच्या राजकीय तत्त्वप्रणालींप्रमाणे, पृथ्वीवरील स्वर्गाचा एकमेव मार्ग दाखवण्याचा प्रकार अमान्य असतो. म्हणूनच यात प्रतीके, क्लिशे (cliche), सुभाषिते, यांचा संपूर्णपणे मज्जाव असतो. एका अर्थी तर ते टिंगलीचे विषय असतात. चिन्ह हे एका बाजूला त्या गोष्टीला, भावनेला विचाराला मूर्त रूप देणारे असले, तरी दुसऱ्या बाजूला एखाद्या गोष्टीचा अमूर्त अनुभव देणारेही असू शकते. हे सर्व, ते चिन्ह, एकटे अथवा इतर चिन्हांबरोबर, कशा प्रकारे वापरले जाते, त्यावर अवलंबून आहे. अर्थातच मुळात ती भाषा असल्याने ते अर्थवाहीही असते. संदिग्धता हा महत्त्वाचा भाग ठरणे भाग असते.

नाटकाची संहिता, तिचा प्रयोग याविषयी बाकीचे मुद्दे मांडण्याअगोदर, संवेदना (sensibility) या शब्दावर बोलणे आवश्यक आहे. एक तर तो या अगोदर वापरला आहे. शिवाय या प्रकारातील विशिष्ट विनोद, भाषा व नाटक अंगावर न येता जाणवणारी परात्मता हा भाग, या सर्वांचा असंगतीशी असणारा संबंध, त्यामागील संवेदनेच्या विचाराबरोबर केल्यासच योग्य रीतीने होऊ शकेल.

यांसंबंधी लिहिणे धाडसाचे असले तरी भाग आहे, असे वाटते. असंगतीचा अर्थ, 'एखाद्या घटनेमागील कार्यकारणसंबंध माहीत नसणे (उदाहरणार्थ– आग या गोष्टीमागील कार्यकारणसंबंध लक्षात येईपर्यंत आग असंगत (absurd) होती), इथपासून असंगती म्हणजे विसंगती इथपर्यंत, संपूर्ण चुकीच्या पद्धतीने घेतला जातो. कामू या श्रेष्ठ फ्रेंच लेखकाने यासंबंधी आपले विचार अतिशय उत्तम रीतीने मांडले आहेत. त्याचा आपल्या संदर्भात, थोड्या वेगळ्या बाजूने विचार करता येतो का ते पाहू. पाहण्याचा हा प्रयत्न. (कामूच्या विचारांपुढे जाण्याचा नव्हे तर त्यांचा अर्थ, जास्त स्पष्टपणे, आपल्या आजूबाजूच्या आजच्या परिस्थितीत, सर्व बाजूंनी जाणवून घेण्याच्या इच्छेने, तो समजून घेण्याच्या प्रयत्नात.)

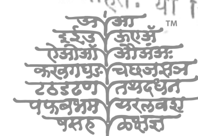
असंगती किंवा तत्सम प्रकार, हा विश्वास न ठेवण्याच्या, एका संशयी अशा प्रक्रियेतून निर्माण होतो. ही शंका म्हणजे देवाबद्दल, एखाद्या धर्माबद्दल, अस्तित्वाच्या एखाद्या विचाराबद्दल, एखाद्या विचारसरणीबद्दल, शास्त्रा (Science) बद्दल शंका नव्हे. ही शंका म्हणजे शास्त्रीय शंका, उत्सुकताही नव्हे (Scientific Curiosity). ही अराजकवादी किंवा भूमिकाच नसलेली प्रवृत्तीही नव्हे. यात निराशा अजिबात नसते. ऐहिक, पारलौकिक, संकल्पनात्मक विचार इ. सगळ्या गोष्टींकडे एका वेगळ्या प्रकारच्या, शंकेखोर, हास्यकारक नजरेने पाहण्याचा हा प्रकार आहे. तर्कशास्त्राला मुळातच प्रश्न विचारणं आहे. ही नुसती दिसेल त्याची टिंगल नव्हे. ही शंका मुळातच वेगळी आहे. त्याचेच विवेचन करावे ही इच्छा.

अशा साहित्यात अनेक गोष्टींचे उदात्तीकरण (glorification) न करता, क्षुल्लकीकरण (trivialization) केले आहे असे प्रथमदर्शनी वाटते व काही प्रमाणात ते खरेही असते. उदाहरणार्थ 'चारशे कोटी विसरभोळे'मध्ये धंद्यापासून ते घडणाऱ्या घटना, त्यांमागील हेतू, अमरत्व, काळ, जीवन, मृत्यू या सर्वांचे क्षुल्लकीकरण केले गेले आहे असे वाटते. (खरे तर ते त्या वस्तूंकडे पाहण्याच्या अनेक प्रकारांचे क्षुल्लकीकरण असते असेही म्हणता येईल.) यावर प्रश्न असा उद्भवतो, की मग यातून खोलवर जाऊन भिडणारा अर्थबोध तो कुठला ? तो साध्य कसा व्हावा ? क्षुल्लकीकरण आणि वैचारिकता हे परस्परविरोधी वाटण्याचा संभव आहे. परंतु येथे क्षुल्लकीकरण याचा अर्थ एकंदरीने वरवर पाहणे, उथळ विचार असा होत नाही. त्यामागे वेगळी भूमिका असते, हेतू असतो. वरील उदाहरण घेऊन त्यावर विचार करता, असे जाणवते की, उदाहरणार्थ 'काळ' या संकल्पनेचा विचार करणारे अनेक मार्ग आहेत. हे मार्ग अर्थातच मानवनिर्मित आहेत हे उघड आहे. काही संपूर्ण अर्थ सांगितल्याचा दावा करणारे असतील; तर काही अर्थ सांगण्याचा प्रयत्न अशी भूमिका घेणारे असतील. त्याचा एक भाग म्हणून या मार्गात माणूस प्रचंड अडकलेला आहे. काळ हा प्रवाही का स्थिर असा विचार

अनुक्रमणिका

करताना, काळ म्हणजे जणू एखादी वस्तू आहे अशा प्रकारे विचार केला जातो, तिसरी अवस्था शिल्लकच ठेवली जात नाही. यातून एखादी व्यक्ती बाहेर आल्यास परत नवीन मार्ग (अर्थ शोधण्याचा, लावण्याचा) शोधायला लागते. परंतु या सर्व मार्गांचे क्षुल्लकीकरण केल्यास 'काळ' एखाद्या भिंतीसारखा, फुटभर अंतरावर उभा असणाऱ्या एखाद्या dead end सारखा उभा राहतो. कामू म्हणतो त्याप्रमाणे नियमित जगत असता, अचानक एका कोपऱ्यावरून वळताना, सोमवार, मंगळवार, बुधवार, गुरुवार... काहीतरी तोंडात मारल्यासारखं फटकन बसतं. एकदम एक क्षण डोक्यात कुठलाच विचार नाही, एखादी गोष्ट जशी आहे तशी, असं जाणवतं. विचार टाळणं, काही न सुचणं, आश्चर्यानं दिङ्मूढ होणं असा त्याचा अर्थ नव्हे. पहिला भाग झाल्यावर महत्त्वाचा भाग पुढे येतो. यात, अमूक एका मार्गावर किंवा अस्तित्वात असणाऱ्या मार्गावर, विचारधारांवर विश्वास नाही, दुसरा मार्ग कदाचित मिळेल, कदाचित माणसाला कधीच हे कळणार नाही वगैरे असा भाग नाही. वाट न मिळणं, मिळण्याची आशा असणं किंवा नसणं ही असंगती नव्हे. मार्ग शोधण्याच्या क्रियेतच असंगती जाणवण्याचा हा प्रकार आहे असे कदाचित म्हणता येईल. नवा मार्ग, अगदी अचूक मार्ग मिळाला, तर 'बरं मग?' असा काहीसा विचित्र प्रश्न विचारणारा आहे असेही कदाचित म्हणता येईल. 'काळ' आहे तसा, म्हणजे सर्व अर्थ लावणारे मार्ग बाजूला करून दाखवला जातो, किंवा कळण्यापेक्षा जाणवण्याच्या पातळीवर उभा राहतो. त्यादृष्टीने मघाशी म्हटल्याप्रमाणे असंगती ही एका अर्थी वास्तववादी दृष्टीने समोर येते. दुसऱ्या बाजूला हे अर्थ लावणं, हे मार्ग शोधणं ही माणसाला इतर प्राण्यांपासून अलग करणारी गोष्ट आहे. ती त्याची सहजप्रवृत्ती आहे. छोट्यात छोट्या गोष्टीपासून ते मृत्यू, काळ, जगणं, त्यासाठीच उत्पादन या सर्वांपर्यंत ती वापरणं एका अर्थी त्याला भाग असतं. ही प्रवृत्ती त्याचा 'स्व' असतो, ego असतो. ती सहज असते. अनेक वेळा ती फायदेशीर असते. अनेक वेळा ती वापरण्यासाठी वापरणं हेही त्याला भाग असतं. हे सर्व, यांतील असंगती–विसंगतीसह पाहता फार विनोदी वाटायला लागतं. अनेकपदरी, विरोधाभासातून जाणारं असतं. हे जाणवून मांडत असता एक अंतिम सत्य सांगतो असा दावा अर्थातच असणार नाही. तो मूळ जाणिवेच्या विरोधातच जाईल. त्याचा परिणाम म्हणून, त्यात क्लिशे, सुभाषितं येऊ शकत नाहीत आणि प्रतीकं त्याला अडथळा ठरतात. ही नुसती टिंगलही नसते. ही संवेदना कुठल्याच निकषांवर विश्वास न ठेवत अराजकवादीही बनत नाही, तर ती एक करणात्मक भूमिका बनते. अनेक गोष्टींचा समावेश त्यात होतो. हा फरक महत्त्वाचा आहे. अनेक बाजूंकडे अशा दृष्टीने बघण्यातून संदिग्धता हा त्याचा भाग होतो. हे मार्ग नाकारण्याची आवश्यकता आणि माणूस म्हणून ते असण्याची आवश्यकता, या विसंगतीतून थोडा तटस्थपणाही येतो. ही नाटकं अंगावर न येता, परात्मता जाणवते ती त्यामुळे. तो परिणाम मुद्दामहून साधावा न लागता आपोआप होतो तोही त्यामुळेच. अशा विवेचनातून सर्वकाही सांगणे अर्थातच अशक्य आहे, हे लक्षात ठेवले पाहिजे. शेवटी एका जाणिवेबद्दल आपण बोलत आहोत. वेगळी परिभाषाच त्यासाठी आवश्यक ठरते, आणि म्हणून तर कलांचं, साहित्याचं (creative literature) प्रयोजन.

ही जाणीव, संवेदना मुळात उत्पन्न का व्हावी? ती जाणीव व माणसाच्या सहजप्रवृत्ती यांत विरोधाभास का वाटावा? सामाजिक परिस्थितीचा, इतिहासाचा विचार केल्यास, एखादं विशिष्ट तत्त्वज्ञान, त्याची तर्कपद्धती, विचारसरणी, एक वाद, एक तत्त्वप्रणाली (idiology) की जी अंतिम सत्य सांगते, एका विशिष्ट मार्गाने गेल्यास सर्व अर्थ लागून. पृथ्वीवर किंवा नंतर मिळणाऱ्या एका स्वर्गाचा मार्ग दाखवते, यावरील विश्वास उडल्यावर याचा उगम दिसतो. अर्थात अशी जाणीव प्राचीन साहित्यातूनही दिसते व ती एका मर्यादेपर्यंत, माणसाच्या इतिहासात, एका टप्प्यापर्यंत बौद्धिक, वैचारिक प्रगती झाल्यावर कायमच दिसत राहणार. फरक मुळात आहे तो प्रमाणाचा, त्याला दिलेल्या महत्त्वाचा. हे प्रमाण बरेच वाढले तर तो फरक गुणात्मक होण्याच्या परिस्थितीत येतो. ही जाणीव प्रकर्षाने, यूरोपात किंवा प्रगत देशांत, महायुद्धांच्या काळात, जास्त प्रमाणात झाली, असे म्हणता येईल. निरनिराळ्या राजकीय तत्त्वप्रणाल्यांचे प्रयोग करून, त्यांवरचा टोकाचा विश्वास उडण्याबरोबरच, युद्ध, धर्म, राजकीय सत्ता, प्रलयसदृश परिस्थितीत व इतर वेळी तशी परिस्थिती स्वतःच बनवणाऱ्या माणसाचं वर्तन, अशी अनेक कारणे त्यासाठी आहेत. या स्थिती-





अनुक्रमणिका

पर्यंत घेऊन येणाऱ्या अनेक विचारधारा तेथे अस्तित्वात होत्या. त्यांचा समाजाशी प्रत्यक्ष संबंध होता. विचारप्रणालींचे, तत्त्वप्रणालींचे प्रयोग झाले होते, होत होते. एकंदर समाजाची समज, तत्त्ववेत्त्यांइतकी असण्याची अपेक्षा नसली, तरी प्रत्यक्ष सामाजिक जीवनात या प्रणालींचे स्थान असणेही आवश्यक ठरते. यूरोपियन प्रबोधनकालातील (renaissance) कला व साहित्यातील घडामोडी व त्यांचा त्यातील वाटा याची आठवण होते. किंवा देकार्ते (Descartes) सारखा माणूस, तत्त्ववेत्त्यांपासून प्रत्यक्ष सामाजिक, राजकीय काम करणारे कार्यकर्ते, लेखक, कलाकार इथपर्यंत सर्वांना हलवू शकतो, त्याचीही आठवण होते. अशा माणसाचा सर्व क्षेत्रांवर प्रभाव पडून समाजात खळबळ माजावी अशी परिस्थिती हिंदुस्थानात नाही व नजीकच्या भूतकाळात कधीच नव्हती. महात्मा गांधी यांचे उदाहरण पटकन डोळ्यांसमोर येते. परंतु वरील व या उदाहरणात, चांगले-वाईट म्हणून नव्हे तर प्रकारदृष्टयाच फरक आहे. परंतु तो वेगळाच विषय होईल.

याउलट, तिसऱ्या जगातील अनेक देशांत अजूनही एक तत्वप्रणाली (मग ती समाजवाद, भांडवलशाही, लोकशाही, फॅसिझम् काहीही असो) मान्य करून, चालू असणारा झगडा दिसतो. तिथं त्यातून निर्माण होणारं, रसरसलेलं क्रांतिकारी साहित्य दिसतं. तसं नाटक, सिनेमा दिसतो. हिंदुस्थानात, एका बाजूला प्रगत देशांशी संबंध आल्यावर त्यांच्या जाणिवा कळलेल्या आहेत तर दुसऱ्या बाजूला अनेक गोष्टींवर एकाचवेळी विश्वास ठेवण्याची गमतीदार व्यवस्थाही इथे केली जाते. त्यामुळे असंगत, अमूर्त असं साहित्य निर्माण करणारी एक जाणिवही (पुरेशा प्रमाणात) तयार होत नाही आणि एका विचारप्रणालीला ठासून व्यक्त करणारं, ती भूमिका घेणारं क्रांतिकारी साहित्यही निर्माण होत नाही. या दोन्ही भूमिका घेतल्या जात नाहीत. भूमिकाच नसते. येथे क्रांतिकारी साहित्य याचा अर्थ स्वातंत्र्यपूर्व काळात गायलेली स्वातंत्र्याची स्तोत्रं असा नाही. तसेच 'चला उठा, क्रांती करा आणि ती अमूक एका पद्धतीने' वगैरे असं स्वच्छ सांगणारं साहित्य तेच क्रांतिकारी साहित्य असाही नव्हे. परंतु भूमिका असावी. दलित साहित्यात ही भूमिका ताकदवान होत जाण्याची शक्यता दिसते. ते जास्त जास्त सखोल होत जाताना मात्र आताच्या परिस्थितीत एकंदरीनेच, बौद्धिक दृष्ट्या एका तत्त्वप्रणालीवर विश्वास ठेवणे त्यालाही अवघड होत जाईल, हा धोका आहे. त्यातून मार्ग काढावा लागेल. दुसऱ्या बाजूला असंगती जाणवून देणारी संवेदना, ते मांडण्याची भूमिका, अशी सोयीस्करपणे चारच काय पण अनंत दिशांवर विश्वास ठेवण्याच्या प्रवृत्तीतून निर्माण होऊ शकत नाही. उसनीही मिळू शकत नाही. हे नसले तर कवी हा क्रांतीचा नेता नसतो, विचार करायला उद्युक्त करणारा नसतो, नव्या जाणिवा जागा करणारा नसतो, तो पुष्पशय्येवर झोपून, खोटचा खोटचा, पण तरी सोडून गेलेल्या प्रियेची वाट पाहत रडणारा असतो. तशीच समाजाची रोमँटिक धारणा असते.

ही संवेदना पोचवताना येणाऱ्या अडचणीत या सर्वांचा मोठा वाटा असतो. साहित्यकृतीतील प्रतीकात्मक अर्थ काढणे, एकसंध, एक उत्तर देणाऱ्या अनुभवाची अपेक्षा करणे, त्यातील विनोद घेता न येणे, नाटक अंगावर येण्याची अपेक्षा करणे, हे सर्व, ही संवेदना नसण्याची किंवा असलीच तर ती उसनी असण्याची लक्षणे आहेत. यातही चांगले-वाईट करण्याचा प्रयत्न नाही. परंतु एखाद्या साहित्यकृतीला खरोखर, गंभीरपणे सामोरे जायचे असल्यास, ती संवेदना तयार करण्याची, त्यासाठी विचार करण्याची जरुरी असते. संवेदना अशा जन्मजात निर्माण होत असल्या तरी त्यांची जडणघडण नंतरच होत जाते. ती मोकळी, अबाधित ठेवणे मात्र भाग आहे. ती मारून, झापड लावून, प्रश्न टाळून, सुरक्षित राहण्यात आनंद असला तर प्रयत्नच करू नये, केल्यासारखे दाखवूही नये, हे उत्तम.

नाटक कसे सुचले, केव्हा, कशामुळे, याला साधारणपणे 'भाजी घेताना', किंवा दोन दिवस झोपडपट्टीत किंवा महालात राहिल्याच्या अनुभवावरून, अशा दिल्या जाणाऱ्या उत्तरापेक्षा, त्यांमागील संवेदना माझ्या दृष्टीने महत्त्वाची आहे. आशय, त्याकडे बघण्याची दृष्टी, भूमिका यांतून शैली, भाषा, निदान त्याचा महत्त्वाचा भाग ठरतो, ठरायला हवा. अर्थात त्यात लेखक या व्यक्तीचा सहभाग तेवढाच महत्त्वाचा असतो यात शंका नाही. कला व्यक्तिमत्त्वाशी निगडित असणारच. तरच ती अस्सल होऊ शकेल.

परत प्रत्यक्ष नाटकांचा विचार केल्यास असे जाणवते की, हे सगळे तुकडे, विचार असले तरी ती

नुसती कल्पनांची, विचारांची किंवा संकल्पनांची आतषबाजी किंवा टिंगल नसते. चर्चा-नाटचा (discussion play) सारखेही याचे स्वरूप नसते. असंगतीच्या या पडद्यासमोर, माणसं, त्यांचे राग-लोभ, त्यांचं जगणं, त्यांनी निवडलेले मार्ग, कधी भाकरीसाठी पैसा, कधी गाडीसाठी पैसा, कधी पैशासाठी पैसा तर कधी पैशाला तुच्छ लेखण्याच्या प्रवृत्तीचं उदात्तीकरण करण्याची वृत्ती हे सर्व असतं. परंतु त्याचं क्षुल्लकीकरण होतं. त्या गोष्टी नेहमीसारख्या वास्तववादी पद्धतीने भावनेला हात घालत, मार्ग दाखवत येत नाहीत. निराळयाच संदर्भाशी ते जोडलं जातं. उदाहरणार्थ ' रोमन साम्राज्याची पडझड ' मधला सीझरच्या बायकोचा गुडघा. ट्रॅजिडी, गुदमर यात नाही. चित्रविचित्रपणा, चमत्कारिकता पुरेपूर असते. त्याची भाषाही त्यामुळे वेगळी. काही ठिकाणी मोडलेली, काही ठिकाणी सरळ अशी असते. घासूनपुसून लख्ख असा प्रकार नसतो. अमूक एक पद्धतीची भाषा, घाट, शैली यांचा अट्टाहास नसतो. परमात्मा आहे असं म्हणत असता उत्कटता नसते असंही नाही. फक्त ती अशी धरून ठेवणारी, डोळचांत अश्रू आणणारी नसते. मुक्त शैली अभिप्रेत असते. मागे लिहिल्याप्रमाणे विनोद हा त्याचा अविभाज्य भाग असतो, अंगभूत असतो, आशयात, जाणिवेतच अनुस्यूत असतो. हा विनोद फार्सिकल, टोचणारा black comedy, कारुण्याची झालर असणारा, अशा कुठल्याही विनोदाहून वेगळा असतो. तो त्याला आशयातून, संदर्भातून, विसंगत अनुबोधातून, पात्रांच्या विचित्र वाटणाऱ्या, तरीही एक बालिश माणुसपण असणाऱ्या वागण्यातून, असंगतीतून निर्माण होणारा असतो. त्यात एक प्रकारची निरागसता जाणवते. संदिग्धताही या सर्व क्रियेतच अनुस्यूत असते.

एक गोष्ट येथे परत स्पष्ट करावीशी वाटते. अमूक एका पद्धतीच्या नाटकांविषयी लिहीत असूनही मी त्यांवर शिक्का मारत नाही. या नाटकातही निरनिराळचा प्रमाणात इतर प्रकार, उपहास, व्याजोक्ती, तसा विनोद सर्व असू शकते. ही बंधने अशी काटेकोर नसतात, नसावीत. त्यांत मूळ प्रकृतीला, आशयालाच छेद न जाणे येवढेच बंधन.

अशा नाटकांचा प्रत्यक्ष प्रयोग चांगल्या प्रकारे संवाद साधणारा (communicative), अनेक अंगे नुसत्या वाचनापेक्षा जास्त ताकदीने पोचवणारा होऊ शकतो. त्यातील अमूर्तता व असंगती याला दृक्श्राव्य माध्यम उठाव आणते. त्याचे संगीत, प्रकाशयोजना त्याला पूरक ठरतात. बहुसंख्य वेळा हे नाटक संवादातूनच जन्मलेले असते. त्याला गोष्ट अशी नसते. भाषा रंगभूमीची असते. गोष्ट सांगण्याची नसते. इतर प्रकारच्या नाटकांपेक्षा ती वेगळी असेल. परंतु तिच्या घडणीतून, मोडणीतून, व जोडणीतूनच आशय पोचवलेला असतो, आणि तो संवादरूपानेच जन्मलेला असतो. रूढ अर्थाने गोष्ट किंवा चरित्र मांडायचेच नसते. त्या दृष्टीने पाहता अशी नाटके अत्यंत प्रयोगक्षम असतात. एखादे विशिष्ट नाटक तसे आहे किंवा नाही, हा भाग वेगळा.

प्रयोग करत असता कुठल्या बाबींकडे लक्ष देणे आवश्यक ठरते ? कुठल्या पद्धती महत्त्वाच्या ठरतात ? हे पाहत असता, दिग्दर्शक व नट यांची भूमिका, मानसिकता, लेखकाच्या भूमिकेशी जुळाव्यात हे सर्वांत महत्त्वाचे. नाटकाचा आशय, ओढा त्यांना जाणवला पाहिजे. आता तंत्राच्या बहुसंख्य गोष्टी जवळजवळ सर्वच प्रकारच्या नाटकांत महत्त्वाच्या असतात; पण परत फरक आहे तो प्रमाणाचा. लय, मुद्दाम साकारलेला शैलीदार अभिनय (stylized acting), संपूर्ण संरचना (disign), एकंदरीने नाटकाच्या वेगळचा भाषेशी जुळणारी अशी वेगळी रंगमंचीय परिभाषा, इत्यादिंना या नाटचप्रकारात थोडे जास्त महत्त्व असते. नाटक सर्वार्थाने संरचित (design) केले जाते. अमूक एक जण प्रकाशयोजना, तमुक एक जण संगीत अशा प्रकारे नुसते वाटून टाकून भागू शकेल असा हा नाटचप्रकार नाही. संहितेतल्या शैली, भाषा, घाट यांच्या मुक्ततेचा प्रत्यय प्रयोगात उमटणे आवश्यक आहे. संहितेत जाणूनबुजून टाळलेली प्रतीकं कटाक्षाने बाजूला ठेवली गेली पाहिजेत. हे तुकडे तुकडे एकत्र न सांधता त्यांमधील पोकळीचा, अंतराचा अर्थ अबाधित राखला गेला पाहिजे. दोन बाजूंची बेटं पुरेशी उंचावली गेल्याशिवाय ते शक्य नाही. नाटकातले हे पकडायचे क्षण (stress points) फार महत्त्वाचे. लयीतून ते उभे राहतात. एक खालपासून वरपर्यंत किंवा वरपासून खालपर्यंत जाणारी अशी लय, सर्वसाधारणपणे या नाटकात नसते. ती प्रत्येक प्रवेशानुसार लाटेप्रमाणे वर-खाली अशी होत राहते. परंतु प्रयोगात ती सरळ एकरेषीय झाल्यास हे मधले अनेक क्षण, त्यांचे अर्थ नाहीसे होतात. त्या पोकळचाही (gaps) अर्थहीन होतात.

प्रत्यक्ष प्रयोग रंगमंचावर घडत असता रंग, प्रकाश, संगीत, विशिष्ट प्रकारच्या हालचाली, बोलण्याची पद्धत (diction), या सर्वांद्वारे निरनिराळे अनुबंध जागृत होत असतात. संहितेत अनेक ठिकाणी त्याबद्दल सूचनाही असू शकतात. अनुबंधातूनच प्रगटणारे हे नाटक असल्याने त्याचे महत्त्व जास्त असते. हे सर्व अनुबंध, संबंध, संहितेशी जुळणारे नसतील तर नाटक खड्ड्यात जाण्यापलीकडे पर्याय उरत नाही.

हे सर्व करण्यासाठी काही ठोकताळे, किंवा टाळाव्या अशा काही गोष्टी जरूर सांगता येतील. चर्चा वा वाद्नाटच (discussion play) नसले, तरी हे शब्दसामर्थ्यावर जास्त भर देणारे नाटक आहे. कुठल्याही प्रकारच्या रंगमंचीय क्लृप्त्या (थिएट्रिकल गिमिक्) त्याला मारक ठरतात. स्वच्छ उजेडात, साध्या कपड्यांनिशी, कमीत कमी नेपथ्यावर प्रयोग झाल्यास त्यापेक्षा जास्त बरे. अन्यथा सर्व गोष्टी विचारपूर्वक संरचित (designed) असणे (क्लृप्त्या टाळून) आवश्यक आहे. अभिनयाची पद्धत, धाटणी, बोलण्याची पद्धत, हालचाली, शैलीदार अभिनयाची जरुरी असल्यास तसा अभिनय (stylized acting) हे अर्थात महत्त्वाचे ठरते. नाटकाची धाटणी आणि त्यानुसार अभिनयात एकत्र येणारे, निरागसता, बालिशपणा, लहान मुलांत असते तसे क्रौर्य, प्रौढांत असणारी अपराधी भावना (guilt), खोटेपणा, भाबडेपणा, एका बाजूला वास्तववादी तर दुसऱ्या बाजूला विशिष्ट शैलीदार अभिनयातून अतिवास्तवाकडे जाणं, परात्मभाव अबाधित ठेवणं हे सर्व भाग अत्यंत महत्त्वाचे ठरतात. समजून न करता केल्यास हे फार अवघड आहे. जाणवून केल्यास सहज आहे. वाचनाप्रमाणे प्रयोगात प्रेक्षकाला पुढे-मागे जाता येत नाही. स्वतःला हवा तो वेळ घेता येत नाही. यासाठी आणि त्याबरोबरच त्यातील विनोद, भाव, (मूड), मागेच म्हटल्याप्रमाणे निरनिराळे उठाव देण्याचे क्षण, या सर्वांसाठी लय अत्यंत महत्त्वाची ठरते, गाणी, कविता यांचा नाटकात समावेश असल्यास त्यांच्या चाली किंवा प्रकार यांमधूनही अनुबंध महत्त्वाचे असतात. एखादा विशिष्ट मूड ते उत्पन्न करत असतात. दिग्दर्शकाने, प्रेक्षकांना हे समजावून सांगण्याची ईर्षा न बाळगता, जाणवून देण्याचा, तो भाव (mood) तयार करण्याचा, अबाधित राखण्याचा प्रयत्न करणं हेच महत्त्वाचं ठरतं. तरच नाटकाची नस बरोबर पकडता येईल.

प्रयोग पाहताना नाटक अंगावर यावे, थोडक्यात त्याचा अर्थ सांगता यावा, तो कळेल, किंबहुना चमच्याने पाजला जाईल अशा चारदोन बळकट खुंट्या नाटकात असाव्यात असं मानलं, तर अशा नाटकांचा प्रत्यक्ष प्रयोग होणे अवघड आहे, असे वाटणे शक्य आहे. परंतु हे असे कळणे, एक उत्तर मिळणे आवश्यक नाही असे मानल्यास बरेच काही जाणवू शकते. प्रयोग चांगला दिसावा, फार बांधेसूद, गोड दिसावा अशी अपेक्षा न करता तो योग्य रीतीने संरचित केल्यास, योग्य लय, चढ-उतार, योग्य stress करणे इ. प्रकारे निर्मिल्यास वाचनापेक्षा प्रयोगातून अधिकच जाणवावे. हे जाणवणे कसे व किती याची चर्चा, समीक्षाही होऊ शकते, कारण या साहित्यामागे एक भूमिका आहे. समीक्षेसाठी वेगळी परिभाषा शोधणे मात्र आवश्यक आहे. काही वेळा त्याचा वापर केलाही गेला आहे. 'वेटिंग फॉर गोदो'मधला हा गोदो कोण ? असा प्रश्न बेकेटला (दिग्दर्शकानेच !) विचारल्यावर, 'ते मला माहीत असतं तर मी लिहिलं नसतं का ?' हे त्यानं दिलेलं उत्तर, नको इतकं सर्वश्रुत आहे. परंतु प्रत्यक्षात त्यापासून बोध घेतला जात नाही असे वाटते.

परत कदाचित सामाजिक अवस्थेचाच हा भाग असावा असे वाटते. माझी किंवा त्याहीनंतरची पिढी, ज्या पद्धतीचे विनोद करते, त्यावरून ही संवेदना इथल्या परिस्थितीत निर्माण होऊ लागली आहे असे वाटते. ती भूमिका जाणवते, परंतु प्रत्यक्ष तसे दिग्दर्शित कर वा अभिनय कर असे सांगितल्यावर मात्र अडचण येताना दिसते. मिनिटापूर्वी स्वतःच तसं वागणारा, त्या संवेदनेचा विनोद करणारा माणूस, अभिनय करायला लागला की, अवघडतो. प्रत्यक्षात जगतो तसा अभिनय करणे हे फार अवघड जाते, हा सर्वांत विनोदी भाग आहे.

अजून एक मुद्दा मांडावासा वाटतो. एखादी कला किंवा साहित्य यांची निर्मिती करत असता, किंवा त्याची आवड असता, दुसऱ्या कलेबद्दल, ज्ञानशाखांबद्दल, समाजपरिस्थिती—इतिहासाबद्दल, कुठलीही जाण तर सोडाच; पण त्याचा आस्वाद घेण्याची क्षमता, इच्छाही नसावी हे दुर्दैवच आहे. (काही अपवाद अर्थातच नेहमीप्रमाणे वगळावे.) अशा प्रकारे कप्पे करून आपण आपले संदर्भ प्रचंड प्रमाणात तोडून टाकत असतो. त्यांतून हळूहळू जाणवणे ही प्रक्रिया संपते की काय ? अर्थ लावून, क्लिशे मांडून मोकळे होण्याची

प्रवृत्ती वाढते की काय ? संवेदनांची वाढ त्यामुळे खुंटते असे वाटते. अनुबंध, समज उगाचच मर्यादित होते. परिस्थिती समजायला, जाणवायला, बदलायला, एवढेच कशाला, साधा विनोद करायला माणूस पारखा होतो.

प्रत्यक्ष नाटकातील कलात्मकता, आशय, तंत्र यांविषयी बोलायचे झाल्यास एक एक नाटक घेऊन बोलावे लागेल. ते बोलावे व बोलता येईलही. परंतु या लेखाचा हेतू, प्रथम लिहिल्याप्रमाणे एक नाटककार व प्रेक्षक म्हणून निरनिराळ्या क्षेत्रांतील लोकांना माझी भूमिका सांगून, काही मूलभूत मुद्दे एकत्र मांडण्याचा होता. एखाद्या समाजशास्त्रज्ञाने, सौंदर्यशास्त्रावरील अधिकारी व्यक्तीने, नाटयसमीक्षकाने, त्याविषयी, किंवा त्यातील एखाद्या मुद्द्याविषयी आपले विचार जास्त विस्तृतपणे मांडल्यास मला आनंद होईल. हा लेखही अनेक गोष्टींची एक वेडीवाकडी मोळी झाला असण्याचा संभव आहे. या सर्व गोष्टी मोकळ्या करून खोलात जाणेही शक्य आहे. परंतु एकमेकांशी संबंधित असे हे विचार एकत्र मांडण्याचीही जरुरी भासली. हा प्रकार खोलात जाऊन अनेक प्रकारे विस्तृत करणे शक्य आहे. सध्या याचा विचार व्हावा एवढीच इच्छा.

तळटीप–

श्री. मकरंद साठे यांनी लिहिलेल्या एकांकिका व नाटकांची सूची–

१) घर – एकांकिका } नीलकंठ प्रकाशन, १९८७.
२) वाढदिवस – एकांकिका }
३) बसस्टॉप – एकांकिका – अप्रकाशित.
४) नाथा ती आली ना ! – एकांकिका (भाषांतरित, सहलेखन)– प्रकाशनाच्या मार्गावर.
५) चारशे कोटी विसरभोळे – नाटक – नीलकंठ प्रकाशन, १९८७.
६) रोमन साम्राज्याची पडझड – नाटक – नीलकंठ प्रकाशन, १९८८.
७) सापत्नेकरांचं मूल – नाटक – अप्रकाशित
८) झाडू, पार्टी आणि मेस्मेरिझम – नाटक – अप्रकाशित.
९) पप्पूशेट – नाटक – अप्रकाशित.

⊙ ⊙ ⊙





बौद्ध धर्म आणि भारतीय संस्कृती*

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी

बौद्ध धर्माचा उदय प्राचीन भारतीय संस्कृतीमध्ये झाला; भारतीय संस्कृतीमध्येच भगवान बुद्धाला बुद्धत्व-प्राप्ती झाली; आणि भारतीय संस्कृतीमध्येच भगवान बुद्धाने उत्तर भारतात वाराणसीजवळ धर्मचक्रप्रवर्तन केले. परंपरागत वैदिक संस्कृतीवर, भारतावर, सर्व भारतातील उच्च, मध्यम व कनिष्ठ सामाजिक वर्गांवर भगवान बुद्धाच्या आर्य अष्टांगमार्गाचा म्हणजे शुद्ध सदाचार वा उच्चतम नीतिसिद्धांताचा प्रभाव पडला. परंपरागत भारतीय षड्दर्शनांवर प्रतीत्यसमुत्पाद तत्त्वज्ञानाचा खोल परिणाम झाला. मौर्य साम्राज्याच्या स्थापनेनंतर सम्राट अशोकाच्या कारकीर्दीचा विस्तार भारताबाहेर धर्मचक्रप्रवर्तनात झाला. श्रीलंका, बर्मा, सयाम, व्हिएटनाम, चीन, जपान, मंगोलिया आणि तिबेट इत्यादी दक्षिण, पूर्व आणि उत्तर आशिया खंडात बुद्ध धर्मचक्रप्रवर्तन झाले. म्हणजे भारतीय संस्कृतीच बौद्ध धर्माच्या रूपाने आंतरराष्ट्रीय किंवा जागतिक संस्कृती बनली.

बौद्ध धर्माच्या उदयापूर्वी प्राचीन आरण्यके आणि प्राचीन उपनिषदे यांच्यामध्ये बौद्ध धर्माचा उषःकाल दिसून येतो. वेदांची संस्कृती मुख्यतः यज्ञप्रधान आणि गृहस्थाश्रमावर आधारित होती. या वैदिक संस्कृतीबरोबरच अवैदिक श्रमण संस्कृती भारतात प्रचलित होती. ही श्रमण संस्कृती वेदपूर्वकालिकही असण्याची शक्यता आहे. बृहदारण्यक उपनिषदात म्हटले आहे की, एतमेव प्रव्राजिनो लोकमिच्छन्तः प्रव्रजन्ति। एतद्ध स्म वै तत्पूर्वे विद्वांसः प्रजां न कामयन्ते किं प्रजया करिष्यामो येषां नोऽयमात्मायं लोक इति। ते ह स्म पुत्रैषणायाश्च वित्तैषणायाश्च लोकैषणायाश्च व्युत्थाय अथ भिक्षाचर्यं चरन्ति। (बृहदारण्यकोपनिषत् ४।४।२२)

(या विज्ञानमय अज महान आत्म्याचा जो हा इंद्रियांमध्ये, प्राण्यांमध्ये, हृदयाच्या आत आकाशरूप प्रदेश आहे, त्याच्यात राहणारा सर्वांचा स्वामी, नियंता, सर्वेश्वर, भूतांचा पालक हे जग अस्ताव्यस्त, विस्कळित व उद्ध्वस्त न होऊ देणारा आत्मा आहे–) "त्याच्या प्राप्तीकरता संन्यासदीक्षा (भिक्षु-दीक्षा) घेतात. प्राचीन विद्वान प्रजेची इच्छा करीत नव्हते म्हणजे गृहस्थाश्रमाचा स्वीकार करीत नव्हते; कारण प्रजा निर्माण करून आम्ही काय करणार ? हा लोक म्हणजे हा जनसमुदाय हाच आमचा आत्मा होय. म्हणून ते प्राचीन विद्वान पुत्राची एषणा म्हणजे इच्छा, संपत्तीची इच्छा आणि या जगात जगण्याची इच्छा यांपासून अलिप्त राहून भिक्षाचरण करीत होते." पुढे बृहदारण्यकात म्हटले आहे की, "ब्राह्मणाचा महिमा अविनाशी, नित्य असतो. तो कर्माने वाढत नाही किंवा कमी होत नाही. ते ब्राह्मणाचे आचरण जाणून घ्यावे. त्यामुळे पापकर्माचा लेप लागत नाही. म्हणून हे जाणून घेणारा शांत, इंद्रियदमन करणारा, विरक्त, क्षमाशील आणि एकाग्र-चित्त होऊन आत्म्यातच आत्म्याचे दर्शन घेतो. सर्व विश्व आत्मरूप पाहतो. पापाचा त्याला ताप होत नाही. पापच जळून जाते. तो विकाररहित होतो. त्याला संशय राहत नाही. तो ब्राह्मण होतो (बृहदारण्यक उप-निषद ४।४।२३). निर्भय ब्रह्माची प्राप्ती करून घेणारे श्रमण ऋग्वेदातदेखील क्वचित उल्लेखिले आहेत. यांनाच मुनी अशी संज्ञा ऋग्वेदात (१०।१३६।२) दिली आहे. "मुनयो वातरशनाः" अंगावर वायूशिवाय कसलेही वस्त्र नसलेले हे मुनी वेदपूर्वकालापासून भारतामध्ये विहार करीत होते. परंतु वैदिक संस्कृती-वर या श्रमण संस्कृतीचा प्रत्यक्ष विशेष प्रभाव वेदान्त-

---

* सारनाथ (वाराणसी) येथे दि. १८।२।८७ रोजी, लालमणि स्मृति व्याख्यानमालेत झालेल्या हिन्दी व्याख्यानाचा मराठी अनुवाद. –संपादक





काली म्हणजे इ. स. पूर्व ८–९ व्या शतकांत बुद्धपूर्व-काली पडू लागला. त्याचे स्पष्ट चित्र, यज्ञसंस्कृतीचा मोठा प्रवक्ता याज्ञवल्क्य ऋषी याच्या चरित्रात दिसते. त्याने भगवान बुद्धापूर्वी भगवान बुद्धाप्रमाणेच गृहस्था-श्रमाचा त्याग केला आणि संन्यास म्हणजे परिव्रज्या स्वीकारली. ती कथा अशी– (बृहदारण्यकात म्हटले आहे–) "याज्ञवल्क्याला मैत्रेयी आणि कात्यायनी नावाच्या दोन भार्या होत्या. मैत्रेयी ब्रह्मवादिनी होती; परंतु कात्यायनी सामान्य स्त्री जशी शहाणी असते तशी म्हणजे स्त्रीप्रज्ञा होती. याज्ञवल्क्याने निराळा आचरण-मार्ग स्वीकारण्याचे ठरवून तो मैत्रेयीला म्हणाला, 'मैत्रेयी, अगं, मी प्रव्रज्या (संन्यास) घेऊ इच्छितो. म्हणून मी माझी संपत्ती तुला आणि कात्यायनीला वाटून टाकतो.' तेव्हा मैत्रेयी उत्तरली, 'हे भगवन्, ही सर्व पृथ्वी माझ्या-करता संपत्तीने भरून टाकली तरी त्याचे मी काय करणार ? त्याने मी अमर होईन काय ?' याज्ञवल्क्याने उत्तर दिले, 'नाही, नाही; एवढेच होईल की सुसंपन्न लोकांचे जसे जीवन असते तसेच तुझे जीवन होईल. परंतु संपत्तीपासून अमरत्वाची आशा करताच येत नाही.' त्यावर मैत्रेयीने विचारले की, 'संपत्तीने मी अमर होणार नाही; ती संपत्ती घेऊन मी काय करू ? तुम्हाला जे ज्ञान झाले आहे तेच मला सांगा.' तेव्हा याज्ञवल्क्याला मैत्रेयीबद्दल पुन्हा उच्च भावनेने भारलेला प्रेमाचा भाव प्राप्त झाला. याज्ञवल्क्य म्हणतो, 'खरोखर तू प्रिय आहेस : म्हणून असे प्रिय बोलून प्रीती वाढवलीस. मला जे ज्ञान प्राप्त झाले आहे त्याचे स्पष्टीकरण करतो.'

त्या स्पष्टीकरणाचे थोडक्यात सार असे की, पत्नी, पती, पुत्र, वित्त, पशू, ब्राह्मण, क्षत्रिय इतर जन, देव, वेद, प्राणिमात्र, वस्तुमात्र आणि सर्व जे जे माणसाला प्रिय होते ते ते केवळ आत्म्यावरच्या प्रेमा-मुळे प्रिय होते. म्हणून आत्म्याचे दर्शन करावे, श्रवण करावे, मनन करावे, निदिध्यासन करावे. आत्मदर्शनाने, श्रवणाने, मननाने विशेष जाणल्याने सर्वज्ञान होते. हे सर्व जग आत्म्याबाहेर नाही. दुंदुभीचे सगळे ध्वनी दुंदुभीतच असतात, तसे सर्व विश्व आत्म्यातच आहे. त्या एका शाश्वत आत्मतत्त्वाचेच विश्वातील सर्व वस्तू हे निःश्वास आहेत. तो आत्मा अप्रमेय आहे. त्याच्यात द्वैत राहत नाही. अद्वैत हेच अमरत्व होय.

कौषीतकि ब्राह्मणोपनिषदात म्हटले आहे की, वृद्धापकाळी मरण टळले तर पुत्राच्या ऐश्वर्यामध्ये पित्याने वसती करावी; किंवा परिव्रज्या स्वीकारावी. परिव्रज्या गृहस्थाश्रम टाळूनही ब्रह्मचर्यातूनच स्वीकार-ण्याची प्रेरणा भगवान बुद्ध आणि महावीर मुमुक्षूला देतात. ब्रह्मचर्यातूनच संन्यास स्वीकारणे हा मोक्षाचा उत्तम मार्ग होय असे आद्य शंकराचार्यांचे मत आहे. त्यांनी भगवद्गीताभाष्यामध्ये ते मांडले आहे. ब्रह्म-सूत्रामध्ये या विचाराला बीजभूत असे सूचक वाक्य मिळत नाही. ब्रह्मसूत्रांचा कल गृहस्थाश्रमाकडेच विशेष दिसतो. परंतु आद्य शंकराचार्यांनी याज्ञवल्क्या-च्याच नावाने प्रसिद्ध असलेल्या जाबालोपनिषदाचा आधार घेतला आहे. ब्रह्मचर्यातूनच संन्यास मुख्यतः मोक्षदायक आहे असा विचार जाबालोपनिषदात मांडला आहे तो असा :

अथ हैनं जनको वैदेहो याज्ञवल्क्यमुपेत्योवाच, भगवन् संन्यासं ब्रूहीति । स होवाच याज्ञवल्क्यः । ब्रह्म-चर्यं समाप्य गृही भवेत् । गृही भूत्वा वनी भवेत् । वनी भूत्वा प्रव्रजेत् । य दि वेतरथा ब्रह्मचर्यादेव प्रव्रजेत् गृहाद्वा वनाद्वा । ... यदहरेव विरजेत् तदहरेव प्रव्रजेत् (४)

अर्थ– ह्या याज्ञवल्क्याकडे वैदेह जनक येऊन म्हणाला, 'भगवन्, संन्यासाबद्दल बोला.' तो याज्ञवल्क्य म्हणाला, 'ब्रह्मचर्य संपून गृहस्थ व्हावे, गृहस्थ झाल्यावर वनवासी व्हावे, वनवासी झाल्यावर संन्यासी व्हावे किंवा निराळ्या प्रकाराने ब्रह्मचर्यातूनच अथवा गृहस्था-श्रमातूनच किंवा वनातूनच संन्यासी व्हावे. तात्पर्य, ज्या दिवशी वैराग्य येईल त्याच दिवशी संन्यास घ्यावा.'

चार आश्रमांची अशी ही व्यवस्था समुच्चयाने व विकल्पाने भारतीय संस्कृतीमध्ये आणि वैदिक संस्कृती-मध्ये वेदान्तकालापासूनच मान्य व प्रचलित झाली.

कालक्रमाप्रमाणे बृहदारण्यकाच्या पूर्वीचे छांदोग्य उपनिषद होय. त्यामध्ये गृहस्थाश्रमातूनच अखेर ब्रह्म-लोकप्राप्ती सांगितली आहे. आणि संसारसमाप्ती किंवा मोक्ष गृहस्थाश्रमातूनच मिळतो असे निश्चितपणे म्हटले आहे. त्यात जी अद्वैत आत्मविद्या सांगितली आहे त्या विद्येचा उपदेश ब्रह्मदेवाने प्रजापतीला, प्रजापतीने मनूला आणि मनूने जनतेला केला, असे म्हटले आहे. लगेच पुढे जाऊन सांगितले आहे की, आचार्य कुलामध्ये गुरुशुश्रूषापूर्वक वेदाध्ययन करून समावृत्त व्हावे, कुटुंबात राहून पवित्र स्थानावर बसून स्वाध्यायाचे अध्ययन करीत रहावे, धार्मिक कर्मे आचरावी, सर्व

इंद्रियांना ताब्यात ठेवावे, यज्ञाव्यतिरिक्त प्राणिहिंसा करू नये. असे वर्तन जन्मभर चालवावे; त्यामुळे ब्रह्मलोकाची प्राप्ती होते. संसारात पुन्हा परतत नाही. (छांदोग्य उपनिषत् ८/१५)

परंतु यज्ञसंस्थेतील द्रव्ययज्ञाला आणि पशुयज्ञाला टाळून मानसिक उपासना आणि शुद्ध नैतिक सदाचरण म्हणजेच यज्ञ होय असे यज्ञाचे अधिक विकसित स्वरूप प्राचीन उपनिषदांच्या काळीच निर्माण होऊ लागले होते. छांदोग्य उपनिषदाने पशुहिंसेला यज्ञात परवानगी दिली आहे, हे वर आलेच आहे. परंतु त्याच उपनिषदात यज्ञाचे आध्यात्मिक, नैतिक उपासनेचे स्वरूप म्हणजे उदा., सोमयज्ञाचे रूपक पुरस्कारिले आहे, ते असे– (छांदोग्य उपनिषत् ३–१६, १७) "माणूस (पुरुष) हाच यज्ञ (सोमयाग) आहे. त्याची आयुष्याची पहिली जी २४ वर्षे ते प्रातःसवन होय. हे प्रातःसवन म्हणजे गायत्री छंदच होत. गायत्री छंदाची अक्षरे २४ असतात. या सवनामध्ये वसुदेव उपस्थित असतात. वसुदेव म्हणजे प्राण अर्थात सर्व इंद्रिये. ती इंद्रिये हे सर्व जीवन स्थिर ठेवतात. माणसाला जेव्हा या वयात कशाचा ताप होतो तेव्हा माणसाने म्हणावे, 'हे प्राणरूप वसुदेव हो, हे माझे प्रातःसवन माध्यन्दिन सवनापर्यंत चालू ठेवा. वसुदेवांमध्ये असताना माझा यज्ञ माझ्या हातून खंडित होऊ नये.' खरोखर असे म्हटल्यावर तो व्याधिरहित होतो. पुढची मानवी आयुष्याची जी ४४ वर्षे ते माध्यंदिन सवन होय. या सवनात प्राणरूप रुद्रदेव उपस्थित असतात. रुद्रदेव म्हणजे प्राण अर्थात इंद्रियेच होत. माध्यन्दिन सवनच त्रिष्टुप् छंद होय. त्रिष्टुप्छंदाची ४४ अक्षरे असतात. इंद्रियेच या सगळ्या जगाला रुदन करायला लावतात. या वयात या माणसाला काही ताप झाला तर त्याने म्हणावे की, 'हे रुद्रदेव हो, हे माझे माध्यन्दिन सवन तृतीय सवनापर्यंत नेऊन पोचवा. रुद्रदेव उपस्थित असताना मध्येच माझा हा यज्ञ खंडित होऊ नये.' लगेच ताप नाहीसा होतो. तो माणूस व्याधिरहित होतो. यापुढे मानवी आयुष्याची ४८ वर्षे राहतात. ते तृतीय सवन होय. जगतीछंद हे त्याचे स्वरूप होय. जगतीछंदाची ४८ अक्षरे असतात. या तृतीय सवनात आदित्य देव म्हणजेच प्राण उपस्थित असतात. हे आदित्यदेव हे सर्वकाही परत घेतात. त्या माणसाला या वयात काही ताप झाला तर त्याने म्हणावे, 'हे प्राणरूप आदित्यदेव हो, हे माझे तृतीय सवन, आयुष्य संपेपर्यंत अखंड चालू ठेवा. प्राणरूप आदित्य उपस्थित असताना माझा हा यज्ञ मध्येच खंडित होऊ नये.' लगेच तो उपासक माणूस व्याधिरहित होतो. त्याच्यापासून ताप दूर होतो. महिदास ऐतरेय हा विद्वान असे म्हणाला, 'हे व्याधे, मला का त्रास देतोस ? मी ह्या त्रासाने मरणार नाही.' तो ऋषी ११६ वर्षे जगला. जो अशी उपासना करतो तोही असेच ११६ वर्षे जगतो. या जीवनरूप यज्ञामध्ये भूक, तहान लागते, जीव अस्वस्थ होतो, ही दीक्षा होय. मनुष्य खातो, पितो, रमतो ते म्हणजे उपसदांप्रमाणेच तो वागतो (उपसद हा आनंदोत्सव सोमयागात होत असतो). या जीवनात हसतो, खातो, मैथुन करतो, ते स्तुतशास्त्रनामक विधीप्रमाणेच तेव्हा घडत असते. जीवनात तप, दान, ऋजुता, अहिंसा आणि सत्यवचन यांचे आपण आचरण करतो. ती ह्या जीवनयज्ञाची दक्षिणा होय. मृत्यू हेच या जीवनयज्ञाचे अवभृथ स्नान होय. ही उपासना घोर आंगिरस ऋषीने देवकीपुत्र कृष्णाला उपदेशिली. तो तृष्णारहित झाला.

अशाच तऱ्हेचा मानसिक उपासनात्मक यज्ञ अन्यत्रही उपनिषदांमध्ये विहित केला आहे. तैत्तिरीय आरण्यकात शेवटच्या नारायणोपनिषद या भागात (८०) "ओंकार मंत्राने आत्मचिंतन करणारा मनुष्य हाच यज्ञ असून आत्मा हा यजमान, श्रद्धा ही पत्नी, शरीर हे इंधन, कामविकार हे आज्य, क्रोध हा पशू, तप हा अग्नी, दम (इंद्रियसंगम) हा पशूचा म्हणजे क्रोधरूप पशूचा वध करणारा शमयिता, एक ऋत्विज, इ. प्रकारचे रूपक सांगितले आहे." आणि पुढे "हे ज्ञानी उपासकाचे जीवन म्हणजेच जरा येऊन मरण येईपर्यंत चालणारे अग्निहोत्र; हेच सत्र होय" असे म्हटले आहे.

जन्मसिद्ध चातुर्वर्ण्याचे भगवान् बुद्धांनी खंडन केले आहे आणि शांत, संयमी सर्वभूतरत मनुष्यच निर्वाणपदाला योग्य होय आणि तोच ब्राह्मण होय, असे भगवान बुद्धाने अनेक ठिकाणी म्हटले आहे. त्याचाही प्रारंभ प्राचीन उपनिषदांत झाला आहे. "विपापो विरजोऽविचिकित्सो ब्राह्मणो भवति।" "पापरहित, विकाररहित, रागद्वेषमुक्त व संशयमुक्त (माणूस) ब्राह्मण होतो." (बृहदारण्यक ४–४–२३) असे सांगितले आहे.

कूटदंतसुत्तातील कूटदंताच्या कथेत (दीघनिकाय–वग्ग– १) बुद्धाचा यज्ञविषयक विचार स्पष्ट झाला

आहे. ती कथा अशी– एके समयी बुद्धगुरू मगध देशात संचार करीत असता खाणुमत नावाच्या ब्राह्मणग्रामी आला. हा गाव मगध देशाच्या बिंबिसार राजाने कूटदंत नावाच्या ब्राह्मणाला दान दिला होता. बुद्ध तेथे पोहोचला त्या वेळी त्या ब्राह्मणाच्या घरी एक मोठा यज्ञ होणार होता. ७०० बैल, ७०० घोडे, ७०० कालवडी, ७०० बकरे आणि ७०० मेंढे यज्ञात मारण्यासाठी आणले होते. बुद्ध आपल्या गावात आल्याचे वर्तमान ऐकताच खाणुमत गावातील ब्राह्मण एकत्र जमून बुद्धदर्शनाला निघाले. कूटदंत या ब्राह्मणाने ही गर्दी कोठे जाते याची चौकशी केली. बुद्धाच्या दर्शनाला मंडळी चालली आहेत हे समजल्यावर कूटदंतही बुद्धदर्शनाला निघणार असे या मंडळींना समजले. तेव्हा ते ब्राह्मण कूटदंताला म्हणाले, 'अरे तू थोर आहेस, बुद्धानेच तुझ्याकडे यावयास पाहिजे. तुझे कुळ उत्तम, संपत्ती मोठी, पांडित्य प्रकांड, सुंदर शील, पुष्कळांचा आचार्य, मोठा शिष्यगण या सर्व गोष्टी तुझ्यापाशी आहेत. गौतमापेक्षा तू वयाने मोठा आहेस. म्हणून गौतमानेच तुला भेटावयास यावे.' तेव्हा कूटदंत उत्तरला, 'श्रमण गौतम उच्चकुलीन आहे; त्याने मोठ्या संपत्तीचा त्याग केला आहे; तरुणवयातच त्याने संन्यास घेतला आहे; तो तेजस्वी, सुशील व मधुरभाषी आहे. त्याचा उपदेश कल्याणप्रद असतो. तो पुष्कळांचा आचार्य आणि प्राचार्य आहे. कामासक्तीपासून मुक्त होऊन शांत झाला आहे. तो क्रियावादी आहे. सर्व राष्ट्रांतील लोक त्याचे धर्मवाक्य श्रवण करण्यासाठी येत असतात. तो सम्यक् संबुद्ध, विद्याचरणसंपन्न, लोकवेत्ता, दम्य पुरुषांचा सारथी व देवमनुष्यांचा शास्ता आहे. बिंबिसार राजा आपल्या अमात्यांसह त्याचा शिष्य झाला आहे तसाच कोसल देशाचा पसेनदी राजादेखील त्याचा शिष्य झाला आहे. तो ब्राह्मणांनाही पूज्य आहे. विशेष म्हणजे तो आपला अतिथी आहे. म्हणून त्याचा सत्कार करणे आम्हाला योग्य आहे.' त्या ब्राह्मण मंडळींना हे कूटदंताचे बोलणे एकदम पटले आणि ते म्हणाले, 'शंभर योजने जाऊनदेखील त्याचे दर्शन घेणे योग्य. चला, आपण सर्वच त्याच्या दर्शनाला जाऊ.' तेव्हा कूटदंत त्या सर्व ब्राह्मणसमुदायासह आम्रयष्टी नावाच्या वनामध्ये बुद्ध राहात होता तेथे आला.

बुद्धाला कुशल प्रश्नादिक विचारून कूटदंत एका बाजूला बसला. तेही ब्राह्मण कूटदंताप्रमाणेच वागले. नंतर कूटदंत भगवानाला म्हणाला, 'आपणाला यज्ञविधी उत्तममाहीत आहे, असे मी ऐकले आहे. आपण आम्हाला समजावून सांगाल तर चांगले होईल.' प्राचीन काळचा एक इतिहास सांगून योग्य यज्ञविधी म्हणजे काय याचा उलगडा भगवान बुद्धाने केला. ती कथा अशी– बुद्ध म्हणाला. 'प्राचीन काळी महाविजित नावाचा एक मोठा राजा होऊन गेला. एकांतामध्ये एके दिवशी तो राजा बसला असता त्याच्या मनात विचार आला की, आपण एखादा महायज्ञ करावा. हा विचार त्याने आपल्या पुरोहिताला कळविला. तो पुरोहिताला म्हणाला, 'हे ब्राह्मणा, महायज्ञ करावयाची माझी फार इच्छा आहे. तो कोणत्या रीतीने केला असता माझे हित होईल ते मला सांग.' पुरोहित म्हणाला, 'महायज्ञास ही वेळ अनुकूल नाही. सध्या आपल्या राज्यात शांतता नाही. गावे आणि शहरे लुटली जात आहेत. लोकांना चोरांपासून फार उपद्रव होत आहे. अशा स्थितीत जर आपण लोकांवर कर बसवाल तर कर्तव्यापासून विन्मुख व्हाल. फाशी, तुरूंग, निंदा, हद्दपारी यांपैकी कोणत्याही उपायाने चोरांचा बंदोबस्त करता येईल. परंतु अंदाधुंदी चालूच राहील. बंडे पुनःपुन्हा उद्भवतील.'

आता ही बंडाळी मोडण्याचा खरा उपाय म्हटला म्हणजे शेतकऱ्यांना बी–बियाणे द्या, व्यापाऱ्यांना भांडवल द्या, सरकारी नोकरी करू इच्छितील त्यांना योग्य वेतन देऊन योग्य त्यांच्याकडे काम सोपवा. अशा रीतीने सर्व माणसे आपणाला आवडणाऱ्या कामात गुंतली म्हणजे राज्यात बंडाळी माजणार नाही. वेळोवेळी करवसुली होईल. आपल्या तिजोरीची अभिवृद्धी होईल. दरवाजे उघडे ठेऊन मोठ्या निर्भयपणे लोक मुलाबाळांचे कोडकौतुक पुरवीत नांदू लागतील.

पुरोहित ब्राह्मणाने सांगितलेला बंडाळीच्या बंदोबस्ताचा उपाय महाविजित राजाला पसंत पडला. शेतकरी, व्यापारी, नोकरवर्ग यांना योग्य मदत करून त्याने कामाला लावले. शांतता स्थापित झाली. गुन्हेगारी संपली. राष्ट्र समृद्ध झाले.

एके दिवशी महाविजित राजाने पुरोहिताला बोलवून म्हटले, 'आपल्या राष्ट्रात सर्वत्र आबादीआबाद आहे. आता महायज्ञ करावयाची माझी इच्छा आहे.' तेव्हा पुरोहित म्हणाला, 'महायज्ञ करावयाचा तर त्याकरता प्रजेची अनुमती घेतली पाहिजे. लोकांची संमती मिळवा.' सर्व लोकांनी राजाला यज्ञ करण्याविषयी आपले

अनुकूल मत कळविले. तेव्हा पुरोहिताने यज्ञाची सर्व सिद्धता केली. तो राजाला म्हणाला, 'यज्ञात संपत्तीचा मोठा व्यय होणार आहे. त्याबद्दल मन अस्वस्थ होऊ देऊ नका. यज्ञात सज्जन व दुर्जन दोन्ही प्रकारचे लोक येतील. सत्पुरुष येतील. त्यांच्याकडे आदरबुद्धीने पहावे व चित्त आनंदित ठेवावे.'

महाविजिताच्या यज्ञामध्ये गाई, बकरे, मेंढे इ. प्राणी मारण्यात आले नाहीत. झाडे तोडून त्यांचे यूप करण्यात आले नाहीत. दासांना आणि मजुरांना वेठ-बिगारीने कामाला धरले नाही. ज्यांची इच्छा होती त्यांनीच कामे केली. तूप, तेल, लोणी, दही, मध आणि गूळ एवढ्या पदार्थांनीच तो यज्ञ परिपूर्ण करण्यात आला. राष्ट्रातील श्रीमंत लोक मोठमोठे नजराणे घेऊन आले. ते नजराणे राजाने स्वीकारले नाहीत. त्या धनाढ्य लोकांनी ते द्रव्य खर्चून अनाथ लोकांसाठी महाविजित राजाच्या यज्ञशालेच्या चारी दिशांना धर्मशाळा बांधल्या, गोरगरिबांना दानधर्म केला.

बुद्धाने सांगितलेली महाविजित राजाची ही गोष्ट ऐकून कूटदंत व त्याच्याबरोबर आलेले ब्राह्मण उद्गारले, 'फारच चांगला यज्ञ !' बुद्धाने कूटदंत ब्राह्मणाला आपल्या धर्माचा म्हणजे अष्टांग आर्यमार्गाचा विस्ताराने उपदेश केला. तेव्हा कूटदंत ब्राह्मण म्हणाला, 'भो गौतम, मी गोळा केलेले सर्व पशू मोकळे करतो. त्यांना मी जीव-दान देतो.' कूटदंत ब्राह्मणाने दुसऱ्या दिवशी आपल्या घरी बुद्धाला बोलावून त्याचा आदरसत्कार केला.

मुंडकोपनिषदामध्ये यज्ञविधी सांगणारी विद्या व अंतिम तत्त्वाचा उपदेश करणारी विद्या असे विद्येचे दोन भाग केले. यज्ञविद्येला अपरा म्हणजे खालची विद्या आणि अंतिम तत्त्व सांगणारी ती परा विद्या म्हणून म्हटली आहे. ती एक प्रकारची विद्या म्हणण्या-पेक्षा अविद्याच होय. मुंडकोपनिषदात यज्ञाबद्दल पुढील उद्गार काढले आहेत– यज्ञरूप या नौका अदृढ आहेत. यज्ञात श्रेय आहे असे जे मूढ लोक मोठ्या आनंदाने सांगतात ते जरा-मृत्यूच्या फेऱ्यांत पुनःपुन्हा सापड-तात. स्वतःला बुद्धिमान व पंडित मानणारे हे लोक अविद्येमध्येच राहतात आणि आंधळ्याने आंधळ्यांना मार्गदर्शन करावे त्याप्रमाणे ते फेऱ्या घालत असतात. त्या अज्ञान्यांना वाटते की आपण कृतार्थ झालो आहोत. परंतु ते स्वर्गाच्या पृष्ठावर आरूढ झाले तरी पुण्य संपल्यावर पुन्हा या जगात किंवा त्यापेक्षा खालच्या जगात शिरतात. परंतु जे शांत, विद्वान अरण्यामध्ये तपाने आणि श्रद्धेने भिक्षाचर्येवर राहून जीवनयात्रा करीत असतात, ते रागद्वेषरहित व निष्पाप होऊन अमर अशा शाश्वत आत्म्याकडे सूर्यद्वाराने प्रयाण करतात. यज्ञकर्माने प्राप्त झालेली सद्गती अशाश्वत असते. त्याबद्दल वैराग्य उत्पन्न व्हावयास पाहिजे. शाश्वत सत्याच्या ज्ञानाकरता विद्वान ब्रह्मनिष्ठ गुरूलाच सेवाव्रत घेऊन शरण जावे. नम्र, प्रशांतचित्त, रागद्वेष-रहित अशा त्या शिष्याला तो ज्ञानी गुरू उपदेश देतो. अविनाशी सत्य आत्म्याचे तत्त्व म्हणजे ब्रह्मविद्या त्याला प्राप्त होते (मुंडक १.२).

भगवान बुद्धाला जो तत्त्वसाक्षात्कार झाला त्या-मध्ये आर्यसत्ये आणि प्रतीत्यसमुत्पाद असे दोन महत्त्वाचे सिद्धांत त्याला दिसले. आपस्तंब धर्मसूत्रात (१.२०) धर्माचे लक्षण सांगितले आहे. त्यात आर्य हा शब्द फार महत्त्वाचा आहे. ते लक्षण असे–

"यं त्वार्याः प्रशंसन्ति स धर्मः, यं गर्हन्ते सोऽधर्मः, सर्वजनपदेषु एकान्तसमाहितं आर्याणां वृत्तम् । सम्यग्-विनीतानां वृद्धानामात्मवतां अलोलुपानां अदाम्भिकानां वृत्तसादृश्यं भजेत"

अर्थ – "ज्याचे आचरण करीत आर्य प्रशंसा करतात तो धर्म होय. आणि ज्या आचरणाची निंदा करतात तो अधर्म होय. सर्व देशांमध्ये निरपवादपणे जे आचरण आर्यांना मान्य असते तो धर्म होय. ते आर्य म्हणजे सम्यक् विनयसंपन्न, वृद्ध, संयमी, कोणत्याही विषयाची लालसा नसलेले आणि दांभिक नसलेले आर्य होत. त्यांच्यासारखे आचरण करावे."

येथे आर्य शब्द जातिवाचक नसून सुशीलवाचक आहे. त्या त्या प्रदेशांचे, जमातींचे जे जे भिन्न भिन्न रूढ आचार असतात, ते येथे धर्म शब्दाने गृहीत धरलेले नाहीत. सर्व राष्ट्रांमध्ये सज्जनांना संमत होणारा आचार म्हणजे धर्म होय.

भगवान बुद्धाच्या आर्य अष्टांगिक मार्गाचा महा-भारत आणि भगवद्गीता यांच्यावर खोल प्रभाव पडला आहे. परंपरेप्रमाणे चारी वर्णांचा गुरू ब्राह्मण आहे. परंतु महाभारतामध्ये धर्मव्याध हा खाटिक शूद्र व तुलाधार हा वैश्य धर्मोपदेश करीत आहे. तत्त्वज्ञानाचे उपदेशक क्षत्रिय भीष्म आणि शूद्र विदुर हे आहेत. याचा अर्थ प्राचीन भारतीय संस्कृतीवर भगवान बुद्धाच्या जन्मसिद्ध चातुर्वर्ण्यावरच्या टीकेचा प्रभाव

पडलेला दिसतो. जन्मसिद्ध चातुर्वर्ण्याची मीमांसा मज्झिमनिकायात (अस्सलायनसुत्त व वासेट्ठसुत्त) आली आहे. (मज्झिमनिकाय पण्णासक–२, वग्ग ५; सुत्त-निपात, वग्ग ३).

शूद्रासह चारी वर्णांना मोक्षाचा अधिकार आहे हे बुद्धमत वैदिक संस्कृतीमध्ये काही आचार्यांचेही होते; परंतु अनेक आचार्य शूद्राला मोक्षाचा अधिकार नाही अशा मताचे होते; हे मत बादरायण आचार्यांच्या ब्रह्मसूत्रामध्ये अपशूद्राधिकरणात (१.३.९) स्पष्टपणे मांडले आहे. परंतु ते मत आद्य शंकराचार्यांनी आपल्या भाष्यात अखेरीस खोडले आहे. त्यांनी म्हटले आहे की, इतिहास–पुराणांच्या आधाराने चारी वर्णांना मोक्षाचा अधिकार प्राप्त होऊ शकतो :– 'श्रावयेत् चतुरो वर्णान् इति चेतिहासपुराणाधिगमे चातुर्वर्ण्यस्य अधिकारस्मरणात्। वेदपूर्वकस्तु नाधिकारः शूद्राणामिति स्थितम् ।' (१.३.३८).

अर्थ– "चारी वर्णांना इतिहास-पुराणांचे श्रवण करू द्यावे असे विधिवाक्य असल्यामुळे चातुर्वर्ण्याला अधिकार आहे. परंतु शूद्रांना वेदाध्ययनपूर्वक अधिकार नाही, असा निर्णय होतो."

अस्सलायनसुत्तात अशी गोष्ट सांगितली आहे– एके समयी बुद्धगुरू श्रावस्तीमध्ये अनाथपिंडकाच्या आश्रमात वसती करून होता. त्या वेळी निरनिराळ्या देशांतून ५०० ब्राह्मण काही कारणास्तव श्रावस्तीला आले होते. त्या ब्राह्मणांमध्ये असा एक प्रश्न उपस्थित झाला की हा श्रमण गौतम चारही वर्णांना मोक्ष आहे असे प्रतिपादन करतो. त्याच्याबरोबर या मुद्द्यांसंबंधाने वाद करण्यास कोण समर्थ आहे ? त्या मंडळींत आश्वलायनकुमार हा समर्थ आहे असे त्या मंडळींना वाटले. षडंगांसह चारी वेदांमध्ये आश्वलायनकुमार पारंगत होता तरी तो जाणून होता की, श्रमण गौतमाशी वाद करणे कठीण आहे. त्या ब्राह्मणांना म्हणाला, "मी वाद करण्यास समर्थ नाही." ते ब्राह्मण आश्वलायनाला म्हणाले, "तू परिव्राजक धर्मांचा अभ्यास केला आहेस. म्हणून विद्यापारंगताने अशा वादयुद्धातून परावृत्त होणे योग्य नाही." आश्वलायन त्यावर म्हणाला, "हे कठीण काम आहे पण तुमच्या आग्रहास्तव वाद करणे पत्करतो." आश्वलायनकुमार ब्राह्मण-समुदायासह बुद्धगुरूजवळ गेला. कुशल समाचारादी विचारून एका बाजूला बसला आणि म्हणाला, "हे भगवन्, या ब्राह्मणांचे म्हणणे असे की, ब्राह्मण वर्णच श्रेष्ठ आहे; इतर वर्ण हीन आहेत. ब्राह्मणांनाच मोक्ष मिळतो. इतरांना नाही. ब्राह्मण ब्रह्मदेवाच्या मुखापासून झाले आहेत. ते त्याचे औरस पुत्र आहेत. ते त्याचे दायाद आहेत. या मुद्द्यासंबंधी आपले म्हणणे काय आहे ?"

यावर बुद्ध म्हणाला, "हे आश्वलायना, ब्राह्मणांच्या बायका ऋतुमती होऊन गरोदर होतात, प्रसूत होतात. बाळांना दूध पाजतात. ब्राह्मणांची संतती इतर वर्णांप्रमाणेच मातेच्या उदरातून जन्मते. म्हणूनच ब्राह्मणांनी आपण ब्रह्मदेवाच्या मुखातून उत्पन्न झालो असे म्हणावे हे आश्चर्य नव्हे काय ?"

त्यावर आश्वलायन म्हणाला, "भो गौतम, आपले म्हणणे काहीही असो; परंतु आपण ब्रह्मदेवाचे दायाद म्हणजे वारस आहोत यावर ब्राह्मणांचा पूर्ण विश्वास आहे."

बुद्ध म्हणाला, "हे आश्वलायना, योन, कंबोज व इतर सरहद्दीवरील प्रदेशांत आर्य व दास असे दोनच असून कधी कधी आर्यांचा दास होतो व दासाचा आर्य होतो. ही गोष्ट तुझ्या ऐकण्यात आली आहे काय ?"

"होय" असे मी ऐकले आहे." आश्वलायनाने उत्तर दिले.

बुद्ध म्हणाला, असे जर आहे तर ब्रह्मदेवाने ब्राह्मणांनाच स्वतःच्या मुखापासून उत्पन्न केले व ते सर्व वर्णांत श्रेष्ठ आहेत या म्हणण्याला आधार काय ?"

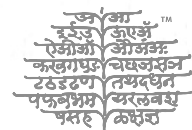
आश्वलायन म्हणाला, "आपले म्हणणे काही असो. परंतु ब्राह्मणांची अशी बळकट समजूत आहे की ब्राह्मण श्रेष्ठ व इतर वर्ण हीन आहेत."

बुद्ध म्हणाला, "क्षत्रियाने, वैश्याने वा शूद्राने चोरी, व्यभिचार केला, खोटे भाषण केले, चहाडी केली, वृथा बडबड केली, लोकांच्या धनावर दृष्टी ठेवली, द्वेषबुद्धी वाढवली, नास्तिकपणा अंगीकारला तर तोच काय तो नरकाला जाईल. पण ब्राह्मणाने ही कर्मे केली असता देहत्यागानंतर तो नरकाला जाणार नाही असे तुला वाटते काय ? "

आश्वलायन म्हणाला, "भो गौतम, कोणत्याही वर्णाच्या मनुष्याने ही पापे केली असता तो नरकाला जाईल. ब्राह्मण काय अथवा अब्राह्मण काय, सर्वांना आपल्या पापाचे प्रायश्चित्त भोगावेच लागणार."

बुद्ध म्हणाला, "एखादा ब्राह्मण जर प्राणघातापासून निवृत्त झाला; चौर्यकर्मापासून, व्यभिचारापासून

अनुक्रमणिका





निवृत्त झाला, असत्यभाषणापासून, शिवीगाळीपासून, घरधनाच्या लोभापासून, द्वेषापासून व नास्तिकतेपासून निवृत्त झाला तर तोच काय तो देहावसानानंतर स्वर्गलोकाला जाईल. पण इतर वर्णांचे लोक या पापकर्मापासून निवृत्त झाले तर ते स्वर्गलोकाला जाणार नाहीत असे तुला वाटते काय ?"

आश्वलायन म्हणाला, "कोणत्याही वर्णाचा मनुष्य या पापकर्मापासून निवृत्त झाला की स्वर्गाला जाईल. पुण्याचरणाचे फल ब्राह्मण व ब्राह्मणेतरांना सारखेच मिळणार आहे."

बुद्ध म्हणाला, "या प्रदेशात ब्राह्मणच काय तो द्वेषवैरविरहित मैत्रीभावना करू शकतो. क्षत्रिय, वैश्य व शूद्र करू शकणार नाहीत असे तुला वाटते काय ?"

आश्वलायन म्हणाला, "चारीही वर्णांना मैत्रीभावना करणे शक्य आहे."

बुद्ध म्हणाला, "एखाद्या क्षत्रिय कुमाराने ब्राह्मण कन्येबरोबर शरीरसंबंध केला व त्या संबंधापासून जर त्याला पुत्र झाला तर तो पुत्र आईसारखा आणि बापासारखा मनुष्य होईल असे तुला वाटत नाही काय ? त्याचप्रमाणे एखाद्या ब्राह्मण कुमाराने क्षत्रिय कन्येशी शरीरसंबंध केला तर त्यापासून होणारा पुत्र त्या दोघांसारखा न होता भलत्याच जातीचा होईल असे तुला वाटते काय ?"

आश्वलायन म्हणाला, "अशा मिश्रविवाहाने जो मुलगा होईल तो त्याच्या आईबापांप्रमाणे मनुष्यच होईल. त्याला ब्राह्मण म्हणता येईल किंवा क्षत्रियही म्हणता येईल."

बुद्ध म्हणाला, "पण आश्वलायन, एखाद्या घोडीच्या आणि गाढवाच्या संबंधापासून जे शिंगरू होईल त्याला त्याच्या आईसारखे किंवा बापासारखे म्हणता येईल काय ? त्याला घोडाही म्हणता येईल किंवा गाढवही म्हणता येईल काय ?

आश्वलायन म्हणाला, "भो गौतम, त्याला घोडा किंवा गाढव म्हणता येणार नाही. तो एक तिसऱ्याच जातीचा प्राणी होतो. त्याला आपण खेचर असे म्हणतो. परंतु ब्राह्मण व क्षत्रिय यांच्या संबंधापासून झालेल्या मुलामध्ये असा प्रकार आढळून येत नाही."

बुद्ध म्हणाला, "हे आश्वलायन, दोघा ब्राह्मण बंधूंपैकी एक वेदपठण केलेला चांगला सुशिक्षित असेल व दुसरा अशिक्षित असेल तर त्यांत ब्राह्मण कोणत्या भावाला श्राद्धामध्ये किंवा यज्ञामध्ये प्रथम आमंत्रण करतील ?"

आश्वलायन म्हणाला, "जो सुशिक्षित असेल तो जरी वयाने लहान असला, तरी त्यालाच यज्ञयागात प्रथम आमंत्रण केले जाईल."

बुद्ध म्हणाला, "आता असे समज की त्या दोघा भावांपैकी एक जण मोठा विद्वान आहे; पण अत्यंत दुराचारी आहे. दुसरा फारसा विद्वान नाही, पण अत्यंत सुशील आहे : तेव्हा त्यांत प्रथमतः कोणाला आमंत्रण दिले जाईल ?"

आश्वलायन म्हणाला, "भो गौतम, जो शीलवान असेल त्यालाच प्रथमतः आमंत्रण दिले जाईल. दुराचारी मनुष्याला दिलेल्या दानापासून काय फल मिळणार आहे ?"

बुद्ध म्हणाला, "हे आश्वलायन, प्रथमतः तू जातीला महत्त्व दिलेस; नंतर वेदपठणाला महत्त्व दिलेस आणि आता तर तू शीलाला महत्त्व देत आहेस. अर्थात मी चातुर्वर्ण्याची जी मीमांसा करतो तिचा तूही अंगीकार केलास."

हाच विषय म्हणजे चातुर्वर्ण्यमीमांसा वासेट्ठसुत्त (मज्झिमनिकाय पण्णासक २. वग्ग ५, सुत्तनिपात वग्ग ३) या प्रकरणात अधिक स्पष्ट रीतीने केली आहे. ती अशी : एके समयी बुद्धगुरू इच्छानंगल नावाच्या गावाजवळ त्याच नावाच्या उपवनात राहत होता. त्या काळी पुष्कळ प्रसिद्ध ब्राह्मण त्या गावी राहत होते. एके दिवशी वासिष्ठ आणि भारद्वाज या दोन तरुण ब्राह्मणांमध्ये असा वाद उपस्थित झाला की, मनुष्य जन्माने श्रेष्ठ होतो किंवा कर्माने श्रेष्ठ होतो ? भारद्वाज आपल्या मित्राला म्हणाला, "भो वासिष्ठ, ज्याच्या आईच्या बाजूला आणि बापाच्या बाजूला सात पिढ्या शुद्ध असतील, ज्याच्या कुळात सात पिढ्यांपर्यंत वर्णसंकर झाला नसेल तोच ब्राह्मण श्रेष्ठ होय." वासिष्ठ म्हणाला, "भो भारद्वाज, जो मनुष्य शीलसंपन्न व कर्तव्यदक्ष असेल त्यालाच मी ब्राह्मण म्हणतो." पुष्कळ वादविवाद झाला; तथापि ते दोघे परस्परांचे समाधान करू शकले नाहीत; तेव्हा वासिष्ठ म्हणाला, "भो भारद्वाज, आपला हा वाद येथे तुटावयाचा नाही. हा श्रमण गौतम आपल्या गावाजवळ राहत आहे. तो बुद्ध, पूज्य आणि सर्व लोकांचा गुरू आहे अशी त्याची कीर्ती सर्वत्र पसरली आहे. आपण त्याच्यापाशी जाऊन त्याला

आपला मतभेद कळवू व तो जे सांगेल ते मत मान्य करू."

तेव्हा ते दोघे बुद्धापाशी गेले व बुद्धाला कुशल प्रश्नादी विचारून एका बाजूला बसले. वासिष्ठ म्हणाला, "भो गौतम, आम्ही दोघे सुशिक्षित ब्राह्मणकुमार आहोत. आमच्यात जातिभेदासंबंधाने विवाद आहे. आमच्यापैकी कोणाचे म्हणणे खरे आणि कोणाचे म्हणणे खोटे आहे हे आपण आम्हाला समजावून द्यावे." बुद्ध म्हणाला, "वासिष्ठ, तृण, वृक्ष इ. वनस्पतींमध्ये निरनिराळ्या जाती आढळतात तशाच त्या किडे, मुंग्या इ. बारीकसारीक प्राण्यांमध्येही आढळतात. सर्पांच्या जाती अनेक आहेत. श्वापदांच्या जातीही अनेक आहेत. पाण्यात राहणाऱ्या मत्स्यांमध्ये व आकाशात उडणाऱ्या पक्ष्यांमध्येदेखील अनेक जाती आढळून येतात. निरनिराळ्या जातींचे चिन्ह या सर्व प्राण्यांमध्ये स्पष्ट दिसून येते. पण तसे मनुष्यामध्ये आढळून येत नाही. कान, डोळे, तोंड, नाक, ओठ, मान, पोट, पाठ, हात, पाय, केस, भिवया इ. सर्व अवयवांनी एक मनुष्य दुसऱ्या मनुष्याहून जाती या अर्थाने वेगळा होऊ शकत नाही. सर्व मनुष्यांचे अवयव जवळजवळ सारख्याच आकाराचे असल्यामुळे मनुष्यामध्ये आकारावरून जातिभेद ठरविणे शक्य नाही. परंतु कर्मावरून मनुष्याची जाती ठरविता येणे शक्य आहे. एखादा ब्राह्मण गोपालन करून निर्वाह करीत असेल तर त्याला गवळीच म्हटले पाहिजे. ब्राह्मण म्हणता कामा नये. जो कोणी शिल्पकलेने उपजीविका करतो तो कारागीर, जो व्यापार करतो तो वाणी, जो दूताचे काम करतो तो दूत होय; जो चोरीवर उपजीविका करतो तो चोर, जो युद्धकलेवर उपजीविका करतो तो योद्धा होय. जो यज्ञयाग करून उपजीविका करतो तो याजक आणि जो राष्ट्रावर स्वामित्व गाजवितो तो राजा होय. परंतु हे सगळे जन्माने ब्राह्मण असले तरी त्यांना ब्राह्मण म्हणता येणार नाही.

"सगळी संसारबंधने छेदून जो कोणत्याही प्रापंचिक दुःखाला भीत नाही, कोणत्याही गोष्टीची ज्याला आसक्ती नाही, त्याला मी ब्राह्मण म्हणतो. दुसऱ्याने दिलेल्या शिवीगाळी, वध, बंध, सहन करतो, क्षमा हेच ज्याचे बळ आहे त्याला मी ब्राह्मण म्हणतो. कलमपत्रावरील उदकबिंदूप्रमाणे जो इहलोकीच्या विषयसुखापासून अलिप्त राहतो त्यालाच मी ब्राह्मण म्हणतो. जन्मामुळे ब्राह्मण होत नाही किंवा अब्राह्मण होत नाही. कर्मानेच ब्राह्मण होतो व कर्मानेच अब्राह्मण होतो. कर्मानेच हे सगळे जग चालले आहे. आसावर जसा रथ चालतो तसे सर्व प्राणी आपल्या कर्मावर अवलंबून असतात."

या बुद्धोपदेशाचा प्रभाव भारतीय संस्कृतीवर कायम पडत होता याचे उदाहरण महाभारत होय. महाभारतात वनपर्वात युधिष्ठिर आणि यक्ष यांचा संवाद आहे. त्यात यक्षाने अनेक प्रश्न युधिष्ठिराला अडवून विचारले. युधिष्ठिर यक्षप्रश्नांचे समाधानकारक उत्तर देऊ शकला म्हणून त्याचे बाकीचे मेलेले चार बंधू जिवंत होऊ शकले. इतके त्या युधिष्ठिराच्या उत्तरांचे महत्त्व आहे. यक्षाचा एक प्रश्न असा "राजा, ब्राह्मण्य कशामुळे प्राप्त होते ? कुलाने, आचरणाने, अध्ययनाने की विद्वत्तेने ? हे मला सुनिश्चित सांग." युधिष्ठिर म्हणाला, "यक्ष, ब्राह्मणत्वाला कारण कुल, अध्ययन किंवा विद्वत्ता नाही. केवळ सदाचरणच कारण आहे यात शंका नाही. ब्राह्मणाने विशेषेकरून सदाचरण संरक्षित करावे. ज्याचे आचरण क्षीण होत नाही तो क्षीण होत नाही. परंतु आचरणाने जो नष्ट झाला तो नष्टच झाला. शिक्षक, शिष्य, अनेक शास्त्रचिंतक हे सर्व मूर्ख, व्यसनी होत. जो क्रियावान असतो तोच पंडित होय. दुराचरणी चतुर्वेदी विद्वान शूद्रापेक्षा अत्यंत खालचा होय. जो संयमी अग्निहोत्री तो ब्राह्मण होय." (महाभारत, वनपर्व ३१३).

द्रव्ययज्ञ, पशुयज्ञ यांच्यापेक्षा मानसिक, सात्त्विक उपासना आणि सत्य-अहिंसादी विश्वव्यापी नीतिधर्मांचे आचरण यांना भगवान बुद्धाने महत्त्व दिले. याचा महाभारताच्या मौलिक धर्मचिंतनावर प्रभाव पडलेला दिसतो. सार्वत्रिक मैत्री, करुणा, मुदिता आणि पापी माणसाच्या पापाची उपेक्षा या चार भावनांच्या योगाने मनुष्याचे चित्त शुद्ध होते असे पातंजल योगसूत्रात म्हटले आहे. कालामसुत्तात (अंगुत्तरनिकाय, तिकनिपात, पण्णासक २, वग्ग २) भगवान बुद्धाने कालाम नावाच्या क्षत्रियांना अंतिम नैतिक मूल्यांसंबंधी फार महत्त्वाचा उपदेश केला. आर्य अष्टांगिक मार्ग का स्वीकारावा, लोभ, द्वेष आणि मोह यांचा त्याग का करावा याचे अत्यंत शुद्ध विवेकबुद्धीने समर्थन केले आहे. परलोक आहे की नाही किंवा परमेश्वर आहे की नाही, पुनर्जन्म आहे की नाही, या दार्शनिक प्रश्नांपासून

मूलभूत नीतिधर्माला भगवान बुद्धाने अलग केले आणि त्या धर्माचे स्वयंमूल्य, स्वयंइष्टता दाखवून दिली. त्यामुळे भिन्न भिन्न दार्शनिक विचारसरणी ज्यांची आहे त्या सर्वांना ही भूमिका मान्य करणे भाग आहे. कारण कोणत्याही दर्शनाशी अथवा परंपरागत धर्मग्रंथाशी किंवा शब्दप्रामाण्याशी भगवान बुद्धाने आपला धर्मविचार गुंतवून ठेवला नाही. जगातील सर्व राष्ट्रे आणि सर्व धर्मसंस्था यांना स्वीकार्य ठरावा असा हा भगवान बुद्धाचा धर्मसिद्धांत आहे. कालामसुत्तात सांगितलेली मार्मिक कथा अशी आहे :

एकदा बुद्धगुरू धर्मप्रचारासाठी कोसल देशामध्ये फिरत असता कालाम नावाच्या क्षत्रियांच्या गावी आला. भगवंताच्या आगमनाची वार्ता ऐकून कालामांचा मोठा समुदाय त्याच्या दर्शनाला गेला. त्या समुदायाने बुद्धाला कुशल प्रश्नादिक विचारले. त्या कालामांपैकी जाणते लोक बुद्धाला म्हणाले, "भगवन्, आमच्या गावी पुष्कळ श्रमण ब्राह्मण येत असतात. स्वतःच्या मताची प्रशंसा करतात; दुसऱ्याच्या मताची निंदा करतात. अशा वेळी आम्हाला अशी शंका येते की या सर्वांत कुणाचे मत खरे व कुणाचे खोटे ? या श्रमण ब्राह्मणांमध्ये सत्यवादी कोण व असत्यवादी कोण ?"

बुद्धगुरू म्हणाला, "कालाम हो, मी जे काही सांगणार आहे ते तुमच्या पूर्वपरंपरेला धरून आहे म्हणून खरे मानू नका. ते पवित्र ग्रंथात आहे म्हणूनही खरे मानू नका. ते अनुमानाने सिद्ध करता येते किंवा ते लोकरूढीला धरून आहे म्हणून किंवा ते सुंदर दिसते आहे म्हणून किंवा श्रद्धेला जुळते म्हणून त्यावर विश्वास ठेवू नका. मी प्रसिद्ध संन्यासी आणि तुम्हा सर्वांना पूज्य आहे म्हणूनही माझ्या भाषणावर विश्वास ठेवू नका. तुमच्या विवेकबुद्धीला माझा उपदेश मान्य झाला तरच तो स्वीकारा. मनुष्याच्या अंतःकरणावर लोभाचा, द्वेषाचा किंवा मोहाचा पगडा बसतो त्या वेळी त्याला आत्महित किंवा परहित समजणे शक्य आहे काय ?"

कालाम म्हणाले, "नाही भगवन्." बुद्ध पुढे म्हणाला, "आता कालाम हो, मी तुम्हाला असे विचारतो की, मनुष्याचे अंतःकरण जर लोभरहित, द्वेषरहित आणि मोहरहित झाले तर त्यापासून हित होईल, अहित होणार नाही हे तुम्हाला मान्य आहे. असा मनुष्य प्राणघात करीत नाही; चोरी करीत नाही; व्यभिचार करीत नाही; असत्यभाषण करीत नाही व तसे करण्यास दुसऱ्यालाही उत्तेजन देत नाही. लोभ, द्वेष आणि मोह ही तीन पापाची मुळे होत. यामुळे आत्मघात होतो आणि जगाचे दुःख वाढते. आत्महित आणि परहित होईल असे मनोधर्म वाढवा. जगामध्ये अशा मनोधर्माने सुखाची अभिवृद्धी होते म्हणून असे मनोधर्म पूर्णतेला जातील असा प्रयत्न करा. लोभ, द्वेष आणि मोह या मनोवृत्ती नष्ट झाल्या म्हणजे मनुष्य चारी दिशांतील प्राणिमात्रांवर मैत्रीभावना करण्यास समर्थ होतो. करुणा, मुदिता आणि पापाची उपेक्षा या भावनांचाही त्यामुळे सहज लाभ होतो. चित्त सर्व प्रकारच्या वैरांपासून मुक्त होते. १) परलोक जर असेल तर अशा सत्कर्मामुळे सुगतीच प्राप्त होणार. २) परलोक जर नसेल तर या जगामध्ये निर्वैर बुद्धीने तो मनुष्य मोठ्या आनंदाने राहतो. ३) पाप न झाल्यामुळे पापाचा दंड भोगण्याचा प्रसंग येत नाही. ४) आपल्या सदाचरणामुळे स्वतःचे आणि इतर जनांचेही कल्याणच होते."

कालाम क्षत्रियांनी हा उपदेश श्रवण केल्यानंतर ते आनंदी होऊन बुद्धाचे उपासक बनले.

या बुद्धोपदेशाचा प्रतिध्वनी महाभारताच्या शांतिपर्वात तुलाधार-जाजलि संवादात उमटला आहे. जाजलि हा ब्राह्मण ऋषी आणि तुलाधार हा किराणा मालाचा विक्रेता वैश्य होय.

जाजलि हा ब्राह्मण ऋषी दीर्घकालपर्यंत उग्र तपश्चर्या करीत होता. त्या तपश्चर्येची सिद्धी त्याला प्राप्त झाली. त्यामुळे त्याला अहंकार उत्पन्न झाला. त्याला वाटले की, धर्म सिद्ध झाला आहे. तेव्हा अंतरिक्षात त्याला आकाशवाणी ऐकू आली. ती अशी की– "वाराणसीमध्ये महाप्रज्ञ तुलाधार राहतो. त्यालासुद्धा धर्म सिद्ध झाला अशी भाषा बोलण्याचे साहस करवत नाही. पण तू तसे साहस करतोस." ही आकाशवाणी ह्या जाजलि मुनीने ऐकल्यावर तो जाजलि दीर्घ मार्ग आक्रमण करीत वाराणसी नगरीला पोहोचला. तुलाधाराला भेटला. तुलाधाराने त्याचे स्वागत करून आनंदाने सत्कार केला. यानंतर जाजलीने त्या ज्ञानाने तृप्त झालेल्या धर्मतत्त्वज्ञ वैश्याला विचारले, "तू सर्व रस, सर्व गंध, वनस्पती, धान्ये आणि फळेमुळे विकून निर्वाह करतोस. तुला ही उच्च दर्जाची प्रज्ञा कशी मिळाली ?" तेव्हा जाजलीला तुलाधार म्हणाला, "हे जाजले, सर्व भूतांचे हित ज्यात आहे असा प्राचीन सनातन धर्म

त्याच्या रहस्यासह मी जाणतो. प्राण्यांचा ज्यात द्रोह होत नाही, झाला तर अत्यल्प होतो असाच व्यवसाय करून मी जगत आहे. आणि प्रामाणिकपणाने एकीकडून माल विकत घेऊन दुसरीकडे विकतो. मद्य मात्र विकत नाही. सर्वांचा जो नित्य मित्र असतो, सर्वांच्या हिता-मध्ये जो कायावाचामनेकरून रत असतो तोच धर्मज्ञ होतो. दुसऱ्यांची कर्मे मी स्तवित नाही अथवा निंदित नाही. आकाशाप्रमाणे अलिप्त होऊन या जगाच्या वैचित्र्याकडे पाहत असतो. प्रेम आणि द्वेष या विकारां-पासून मी अलिप्त आहे. सर्व प्राणिमात्रांविषयी माझी बुद्धी सम आहे. म्हणून माझी हातातील तुला (तराजू) सम राहते. मी निःस्पृह आहे. अर्थ आणि कामोपभोग यांची इच्छा नष्ट झाली आहे. ज्याला लोक भीत नाहीत आणि लोकांना जो भीत नाही असा मनुष्यच ब्राह्मण होतो. प्राणिमात्राबद्दल ज्याला पापबुद्धी नसते त्यालाच ब्रह्मप्राप्ती होते. सर्व प्राणिमात्रांना अभयदान हे सर्वांत श्रेष्ठ होय. प्राण्यांच्या अहिंसेपेक्षा दुसरा श्रेष्ठ धर्म नाही. प्राण्यांच्या कल्याणाकरताच धर्मोपदेश करावयाचा असतो. लोकांमध्ये रूढ आचार काय आहेत याची पर्वा करू नये. त्या आचारांच्या मुळाशी असलेला युक्तिवाद किंवा बुद्धिवाद तपासणे आवश्यक असते. उपपत्तियुक्त, यति आणि धर्मशील यांनी सतत कुशलतेने आचरलेला आणि विचारशीलांनी प्रशंसिलेला धर्मच स्वीकारावा." (महाभारत, शांतिपर्व २५६).

काम म्हणजे इंद्रियांच्या विषयांचे आकर्षण. काम मनुष्याच्या विवेकाला दूषित करतो. त्यामुळे सत्याचा निर्णय करण्यास बुद्धी असमर्थ होते. काममुक्त मनाला खरी शांती लाभते आणि सत्याचा प्रकाश प्राप्त होतो. हा विचार प्राचीन उपनिषदांमध्येच स्पष्ट रूपाने मांड-लेला आहे. भगवान बुद्धाचा 'प्रतीत्यसमुत्पाद' हा संसारसिद्धांत व मोक्षसिद्धांत आहे. त्याच्यामध्ये अविद्या व तृष्णा ही संसाराचे मुख्य कारण म्हणून निर्दिष्ट केली आहेत. तृष्णा म्हणजे विषयभोगाची तीव्र इच्छा. हा संसारसिद्धांत प्रथमतः बृहदारण्यक उपनिषदात विस्ताराने मांडला आहे. कामनेने संकल्पनिर्वाण होतो. संकल्पाने कर्म घडते, कर्म जसे घडते तसे फळ मिळते. पुण्यकर्माने म्हणजे सत्कर्माने सुस्थिती प्राप्त होते. पाप-कर्माने दुःस्थिती प्राप्त होते. परंतु जो काममुक्त होतो, निष्काम बनतो, तो संसारापासून मुक्त होतो. तेव्हा मनुष्य अमर होतो आणि येथेच त्याला ब्रह्मप्राप्ती होते असे बृहदारण्यक उपनिषदात (४।४।५ ते ७) म्हटले आहे.

तेथेच (४।३।३३) विद्वान, निष्पाप आणि अकाम-हत म्हणजे कामाच्या माऱ्यातून सुटलेला म्हणजे निष्काम माणूस हाच ब्रह्मलोक होय; परम आनंद होय; असे म्हटले आहे. हा सिद्धांत तैत्तिरीय उपनिष-दात (२।८) जवळजवळ त्याच शैलीत मांडलेला आहे. विद्वान, बलवान, उत्साहसंपन्न अशा माणसाला पृथ्वी-वर संपत्ती प्राप्त व्हावी या स्थितीतला आनंद म्हणजे मानवी आनंद होय. या आनंदापेक्षा शतपट मनुष्य-गंधर्वांचा आनंद असतो तसाच काममुक्त विद्वानाचा आनंद असतो. मनुष्यगंधर्वांपेक्षा देवगंधर्वांचा, त्यांच्या-पेक्षा दीर्घकाल स्वर्गात राहणाऱ्या पितरांचा, त्यांच्या-पेक्षा जन्मसिद्ध देवांचा, त्यांच्यापेक्षा कर्मदेवांचा, त्यांच्याही पेक्षा इंद्राचा, इंद्रापेक्षा बृहस्पतीचा, बृहस्पती-पेक्षा प्रजापतीचा, प्रतापतीपेक्षा ब्रह्माचा आनंद शतपट असतो. तितकाच आनंद विद्वान निष्काम मनुष्याचा असतो, असे गणित तैत्तिरीय आणि बृहदारण्यक उप-निषदांमध्ये मांडले आहे.

भगवान बुद्धाच्या चरित्रकथेत काम हा महासामर्थ्य-युक्त राक्षसी पापपुरुष 'मार' म्हणून कल्पिला आहे. सिद्धार्थ गौतम व मार यांच्या संघर्षाची ही कथा हे एक रूपक आहे. ते असे : भगवान बुद्धाला बोधिवृक्षाखाली साक्षात्कार होऊन बुद्धत्व प्राप्त होण्याची वेळ आली आहे, त्या प्रसंगी मार (काम) या आसुरी पापपुरुषाला सिद्धार्थ गौतम हा बुद्ध होणार आणि मुक्त होणार हे मुळीच आवडले नाही. त्याला अतिशय वाईट वाटले. सिद्धार्थ राजकुमार बुद्ध होण्याच्या बेतात आहे हे पाहून मार फार अस्वस्थ झाला होता. त्याच सुमारास सुजाता नावाच्या एका सुंदर तरुणीने पुत्रलाभ झाल्यामुळे आनंदी होऊन बोधिसत्व सिद्धार्थाला वनदेवता समजून पायस म्हणजे खिरीने भरलेले ताट अर्पण केले. परंतु थोड्याच वेळात सुजातेच्या लक्षात आले; हा कोणीतरी महान तपस्वी आहे. ती सिद्धार्थ गौतमाला म्हणाली, "आपल्यासारख्या साधुपुरुषाने या नैवेद्याचे ग्रहण केले तर माझी देवता माझ्यावर प्रसन्न होईल." बोधिसत्वाने ते अन्न स्वीकारले, मित भोजन केले, सुजातेला आशीर्वाद दिला आणि नदीतीरावर फिरत फिरत एका अश्वत्थ वृक्षाजवळ आला. तेथे गवत गोळा केले. गवताचे आसन तयार केले आणि झाडाच्या पूर्वेस त्या आसनावर

ध्यानस्थ बसला. मार हा राक्षसी पापपुरुष टपला होताच. तो आपल्या मनाशी म्हणाला, "हा तरुण राजकुमार मोठा दृढनिश्चयी दिसतो. मला झिडकारून माझ्यापासून स्वतंत्र होण्याचा मोठा खटाटोप याने चालविला आहे. माझ्या तावडीतून कोणताही श्रमण किंवा ब्राह्मण सुटत नाही. याच वेळी याचे दमन केले पाहिजे नाहीतर माझ्याविरुद्ध बंड करावयाला इतर लोकांनाही हा प्रवृत्त करील."

असा विचार करून माराने आपली सर्व सेना त्वरित सिद्ध केली व सिद्धार्थाला चारी बाजूंनी वेढून त्याच्यावर तुटून पडावयाला आपल्या योद्धयांना हुकूम केला. सिद्धार्थ लवकरच बुद्ध होणार या आशेने ब्रह्मादिक देवगण बुद्धपूजा करण्यासाठी बोधिवृक्षाखाली जमले होते. परंतु जेव्हा त्यांनी चारी बाजूंनी वातवेगाने धावत येणारी ती मारसेना पाहिली तेव्हा त्यांचे सर्व धैर्य गळून गेले. एकदेखील देव त्या ठिकाणी राहू शकला नाही. देवराज शुक्र आपला विजयशंख घेऊन पृथ्वीच्या दुसऱ्या टोकाला जाऊन दडून बसला. ब्रह्मदेवाने बुद्धपूजा करण्यासाठी श्वेतच्छत्र आणले होते ते सुमेरू पर्वताच्या पायथ्याशी टाकून तोदेखील ब्रह्मलोकी जाऊन स्वस्थ बसला. इतर देव तर दशदिशांना पळत सुटले. सिद्धार्थापाशी त्याच्या रक्षणाला त्याचे स्वतःचे तपःश्चर्येने प्राप्त करून घेतलेले पुण्यच राहिले होते.

माराने आपल्या सैन्याला पुढे पाठविले, व गिरिमेखल नावाच्या हत्तीवर आरूढ होऊन, तो मागोमाग निघाला. माराच्या सेनेने सिद्धार्थाचा पराजय करण्याची पराकाष्ठा केली. शस्त्रास्त्रांचा निरंतर वर्षाव चालवला; परंतु त्या तीक्ष्ण शस्त्रास्त्रांची फुले बनून बोधिसत्वाच्या पायापाशी पडत, राहिली. माराला जय मिळण्याची आशा राहिली नाही. त्याने आपल्या शक्तीने भयंकर तुफान उठवले. वृक्ष तटातट उन्मळून पडू लागले. आकाश धुळीने भरून गेले. पशुपक्ष्यादिकांचा एकच आक्रोश सुरू झाला. परंतु बोधिसत्वाची समाधी तीळमात्र ढळली नाही आणि बोधिवृक्षाचे एकदेखील पान हलले नाही. हे पाहून मार अधिक संक्षुब्ध झाला. त्याने प्रचंड पर्जन्यवृष्टी सुरू केली. परंतु बोधिसत्वाला आणि त्याच्या आसनाला पाण्याचा स्पर्शही झाला नाही. नंतर पाषाणवृष्टी, तप्त अंगारवृष्टी, तप्त भस्मवृष्टी, तप्त वालुकावृष्टी आणि तप्त पंकवृष्टी अशा सहा वृष्टया उत्पन्न केल्या तरी बोधिसत्वाची समाधी ढळली नाही. मार फारच खिन्न झाला. त्याने भयानक अंधकार उत्पन्न केला. वस्तुतः ती वैशाख शुद्ध पौर्णिमेची रात्र होती. शुभ्र चंद्रिका जिकडे तिकडे पसरण्याची वेळ. परंतु तरी घनदाट अंधकार पसरला. घुबडांनाही दिसेना. परंतु बोधिसत्व हा ज्ञानरवी होता. त्याच्या समाधीला मुळीच व्यत्यय आला नाही. माराने आपली सर्व शक्ती वेचली आणि दुःखी होऊन तो बोधिसत्वाजवळ आला आणि म्हणाला, "येथून मुकाट्याने चालता हो नाही तर तुझा क्षणार्धात नाश होईल."

बोधिसत्व म्हणाला, "हे मार, तुझ्या सैन्याची मला चांगली परीक्षा आहे. सुखोपभोगाच्या, चैनीच्या नाना प्रकारच्या वस्तू, हे सगळे इंद्रियांचे सुखद विषय हे तुझे सैन्याचे पुढे जाणारे पथक आहे. त्याच्या मागोमाग अरति, तृष्णा, भूक, आळस, कुशंका, गर्व, कीर्तीची आशा, आत्मस्तुती व परनिंदा हे तुझ्या सैन्याचे अनेक विभाग आहेत. पण मला तुझ्या या सर्व सेनेची मुळीच पर्वा वाटत नाही. कच्च्या मातीचे भांडे दगडाने सहज फोडता येते तसे माझ्या प्रज्ञेच्या योगाने तुझ्या सेनेचा पराभव सहज करता येईल."

मार म्हणाला, "तू ज्या आसनावर बसला आहेस ते आसन माझे आहे. तेथून उठून ताबडतोब चालता हो." बोधिसत्व म्हणाला, "मारा, हे आसन तुझे आहे याला पुरावा काय ?" माराच्या फौजेतील पुष्कळ योद्धे पुढे सरसावले आणि "हे आसन माराचे आहे याला आम्ही साक्षी आहो", असे म्हणू लागले. तेव्हा मार बोधिसत्वाला म्हणाला, "हा पहा माझा पुरावा. तुझा पुरावा काय आहे तो दाखव." बोधिसत्व म्हणाला, "हे मार, मी अनेक जन्मी दानपारमिता परिपूर्ण केल्यामुळे या आसनावर बसण्यास अधिकारी झालो आहे." मार म्हणाला, "पण तू दानपारमिता पूर्ण केलीस याला साक्षी कोण ?" बोधिसत्व आपल्या उजव्या हाताने पृथ्वीला स्पर्श करून म्हणाला, "हे मार, माझ्या पुण्यकर्माला दुसरा कोणी जिवंत साक्षी येथ मिळणे कठीण आहे. कारण जे कोणी अगोदर होते ते सर्व दशदिशांना निघून गेले आहेत. ही सर्वसहा वसुंधरा माझ्या पुण्यकर्माबद्दल साक्ष देईल."

बोधिसत्वाने हे शब्द उच्चारल्याबरोबर पृथ्वीच्या पोटातून एक सुंदर देवता प्रकट झाली व ती माराला म्हणाली, "मारा, सिद्धार्थ कुमाराने पूर्वजन्मी अनेक प्रसंगी महादान दिल्याबद्दल मी साक्षी आहे. याने

याचकांच्या हातावर सोडलेल्या पाण्याने भिजलेले हे माझे केस अजून ओले आहेत.'' असे बोलून पृथ्वी-देवतेने आपले केस पिळून त्यांतून पाणी काढले. त्या दानजलाचा प्रवाह इतका मोठा होता की, मार, त्याची सेना आणि त्याचा गिरिमेखल हत्ती हे सर्व कोठल्या कोठे वाहून गेले. मारसेनेची दुर्दशा झाल्यावर ब्रह्मादी देवलोक बोधिवृक्षाभोवती जमले व सिद्धार्थावर दिव्य पुष्पवृष्टी करून त्यांनी त्याचा जयजयकार केला.

ब्रह्मा, इंद्र इत्यादी देवगणांनी सिद्धार्थाचा जय-जयकार करून दिव्य पुष्पवृष्टीने त्याची पूजा केली. ब्रह्मादी देवगण नंतर आपापल्या ठिकाणी गेले. त्यानंतर सिद्धार्थ ध्यानस्थ बसला आणि रात्रीचा पहिला प्रहर संपण्यापूर्वी जीवनात जे माणसाने जाणले पाहिजे, जे जाणल्याने मनुष्य दुःखमुक्त होतो अशा सत्याचा साक्षात्कार सिद्धार्थाला झाला. दुःखाचा उगम कसा होतो आणि निरोध कसा होतो हे सिद्धार्थाला समजले. या सिद्धांताला प्रतीत्यसमुत्पाद असे म्हणतात. त्या-बरोबरच त्याच्या ज्ञानदृष्टीमध्ये चार आर्यसत्ये आणि तदंतर्गत आर्य अष्टांगिक मार्ग प्रतीत झाला. मनुष्य-प्राण्याचे हिताहित कशात आहे, याचे आता त्याला स्पष्ट ज्ञान झाले. तेव्हा तो आपणाशीच उद्गारला, '' ध्यानस्थ ब्राह्मणाला मोठ्या प्रयत्नाने जेव्हा सद्धर्माचा साक्षात्कार होतो तेव्हा त्याच्या सर्व कुशंका विलयाला जातात. का, की कार्यकारणपरंपरेचे त्याला नीट ज्ञान झालेले असते.'' त्या रात्रीच्या दुसऱ्या प्रहरी आणि पुन्हा त्या रात्रीच्या तिसऱ्या प्रहरी बुद्धाने प्रतीत्य-समुत्पादाचे पुनः समालोचन करून उद्गार काढले की, '' ध्यानस्थ ब्राह्मणाला मोठ्या प्रयत्नाने जेव्हा सद्-धर्माचा साक्षात्कार होतो तेव्हा त्याच्या सर्व कुशंका विलयाला जातात आणि अंतरिक्षात प्रकाशणाऱ्या सूर्याप्रमाणे मारसेनेचा विध्वंस करून तो प्रकाशत राहतो.''

बुद्ध त्याच आसनावर सात दिवसपर्यंत विमुक्ति-सुखाचा अनुभव घेत ध्यानस्थ बसला. आठव्या दिवशी त्या आसनावरून उठून तो वटवृक्षाखाली गेला व तेथेही तो सात दिवसपर्यंत ध्यानस्थ बसला. तेथे एक ब्राह्मण येऊन त्याला म्हणाला, '' हे गौतम, कोणत्या गोष्टीमुळे मनुष्याला ब्राह्मण म्हणता येईल ? ब्राह्मणाचे कर्तव्य काय ?'' हे ऐकून बुद्धाने उत्तर दिले, ''ज्याने पापाला आपल्या अंतःकरणातून काढून टाकले आहे. गर्वमल ज्याच्या अंतःकरणाला शिवू शकत नाही, ज्याचे ब्रह्मचर्य परिपूर्ण आहे, ज्याला इहलोकीच्या कोणत्याही गोष्टीं-विषयी तृष्णा नाही, तोच आपणाला सत्यत्वाने ब्राह्मण म्हणू शकेल.''

पुढच्या आठवड्यात बुद्ध मुचिलिंद वृक्षाखाली गेला व तेथेही एक सप्ताह ध्यानस्थ बसला. त्या वेळी अकालिक मेघ उत्पन्न होऊन मोठी वृष्टी झाली; तेव्हा बुद्धाला वृष्टीची बाधा होऊ नये म्हणून एक नागराजा बुद्धाच्या मस्तकावर फणा धरून उभा राहिला. त्याचे नाव मुचिलिंद होते. तो नागलोकातून बाहेर निघाला होता. काही काळानंतर पाऊस थांबला. आकाश स्वच्छ झाले. मुचिलिंद नागराजा आपले स्वरूप पालटून कुमार-वेषाने हात जोडून बुद्धासमोर उभा राहिला. त्याला पाहून बुद्धगुरू उद्गारला, ''धर्माचे ज्ञान संपादून जो त्यातील रहस्य जाणून संतुष्ट होतो त्याला एकान्तवास सुखावह होतो; आणि प्राणिमात्रावर मैत्री केल्याने सुख कसे होते हे त्याला समजते. इहलोकी कामवासनेचे उल्लंघन करून वैराग्याचा लाभ होणे सुखकारक आहे; पण याच्याही पलीकडे अहंकार नष्ट होणे ही खरोखर सुखाची परमावधी समजली पाहिजे.''

त्यानंतर बुद्ध मुचिलिंद वृक्षाखालून राजायतन वृक्षाखाली गेला आणि तेथे विमुक्तिसुखाचा अनुभव घेत ध्यानस्थ बसला. त्या वेळी तपुस्स आणि भल्लिक नावाचे दोन व्यापारी बुद्धगुरूजवळ आले. बुद्धाची गंभीर व प्रसन्न मुद्रा पाहूनच त्या दिवसापासून ते त्याचे शिष्य झाले. बुद्धाच्या उपासकांत म्हणजे गृहस्थ-शिष्यांत हेच दोघे पहिले उपासक होत. त्यानंतर एक सप्ताह समाप्त झाल्यावर बुद्ध पुनः वटवृक्षाखाली येऊन बसला. तेथे त्याच्या मनात असा विचार आला की, '' मला जे धर्मज्ञान झाले आहे त्याचा बोध प्रपंचा-मध्ये आसक्त होऊन गढून गेलेल्या माणसाला होणे शक्य नाही. मी जरी धर्मोपदेश केला तरी लोकांना माझ्या धर्माचे नीट आकलन होणार नाही. म्हणून आता कायमच एकान्तामध्येच कालक्रमण करावे हे बरे.'' हे बुद्धाचे मनोगत तत्क्षणी ब्रह्मदेवाने जाणले आणि तो स्वतःशीच उद्गारला, '' सम्यक संबुद्धाचे मन एकान्तवासाच्या सुखात रमून गेले आहे. त्याने जगाला धर्मोपदेश केला पाहिजे नाही तर जगाची मोठी हानी होणे अटळ आहे.'' तेव्हा ब्रह्मदेव त्वरित ब्रह्म-लोकामधून भूलोकी बुद्धासमोर प्रकट झाला व बुद्धाला

हात जोडून म्हणाला, "हे बुद्धगुरू, तुझ्या अमृततुल्य धर्माचा लोकांना उपदेश कर. या जगामध्ये ज्यांच्या ज्ञानावर अज्ञानपटल घट्ट बसले नाही असे पुष्कळ प्राणी आहेत. केवळ तुझे धर्मवाक्य त्यांच्या कानी न पडल्यामुळे त्यांची हानी होत आहे. तू जर उपदेश करशील तर त्यातील रहस्य जाणणारे पुष्कळ लोक या जगात सापडतील. हे बुद्धगुरू, आजपर्यंत या मगध देशात जे धर्म प्रचलित झाले ते परिशुद्ध नव्हते; कारण मलिन अंतःकरणाच्या माणसांनी त्यांचा प्रसार चालविलेला होता. मलरहित अंतःकरणाने जाणलेला हा तुझा धर्म लोकांना ऐकू दे. हे अमृताचे द्वार तू सामान्य जनांकरिता उघडे कर. पर्वतशिखरावर राहून जसे आपण खालच्या प्रदेशातील लोकांकडे पाहतो तसा प्रज्ञेच्या शिखरावर चढून तू या जन्मजरादिक दुःखांनी पीडित झालेल्या लोकांकडे निर्भयपणे पहा. हे शूर वीर, माराशी युद्ध करून तू विजय मिळविला आहेस. हे लोकनायक, तू सर्व ऋणांतून मुक्त झाला आहेस. आता लोकांमध्ये संचार करून तुझ्या धर्माचा प्रसार कर. तुझा धर्म जाणणारे पुष्कळ लोक तुला भेटल्यावाचून राहणार नाहीत." बुद्धाने ब्रह्मदेवाची विनंती मान्य केली.

बुद्ध हळूहळू प्रवास करीत करीत ऋषिपतनाला आला. वाराणसीजवळ ऋषिपतन नावाच्या या उपवनामध्ये त्याला पाच तपस्वी भेटले. ह्या पाच तपस्व्यांनी आपसात ठरविले की, आपण तथागत गौतमाचा कोणत्याही रीतीने आदरसत्कार करू नये; परंतु बुद्ध त्यांच्या आश्रमाच्या दाराशी आल्याबरोबर त्या पाच तपस्व्यांचा व्रेत आपोआपच ढासळला आणि एका श्रेष्ठ अतिथिअभ्यागताप्रमाणे बुद्धाची त्यांनी पूजा केली. बुद्धाने त्यांना आपला धर्मोपदेश ऐकण्याकरता अवधान देण्यास सांगितले. बुद्ध सांगू लागला, "भिक्षू हो, कामोपभोगामध्ये सुख मानणे हा एक अंत आहे. परंतु हा अंत हीन, ग्राम्य, अज्ञजनसेवित, अनार्य आणि अनर्थावह आहे. देहदंडन करणे हा दुसरा अंत आहे. हादेखील दुःखकारक, अनार्य आणि अनर्थावह आहे. तपस्व्याने हे दोन्ही अंत टाळावे. तथागताने या दोन अंतांच्या मधल्या मार्गाचा म्हणजे मध्यमा प्रतिपदेचा शोध केला आहे.

"भिक्षु हो, जन्म, जरा व्याधी, मरण, अप्रिय वस्तूचा समागम आणि प्रिय वस्तूंचा वियोग इ. गोष्टींमुळे मनुष्याला इहलोकी दुःख होते. हे जे राजापासून रंकापर्यंत सर्वसाधारण दुःख होत असते त्याला मी पहिले आर्यसत्य म्हणतो. या सर्व दुःखांचा उगम तृष्णेमध्ये होत असतो. इहलोकीच्या वस्तूंची इच्छा ही तृष्णा, स्वर्गलोकीच्या वस्तूंची उत्पन्न होणारी तृष्णा, यथेच्छ सुख भोगल्यावर जग सोडून जाण्याची तृष्णा या तीन तृष्णांमुळे मनुष्यप्राणी अनेक पापे आचरतो आणि दुःख भोगतो. म्हणून तृष्णेला दुःखाचे मूळ समजले पाहिजे. हे दुसरे आर्यसत्य होय. यास मी दुःखसमुदय म्हणतो. तृष्णेचा निरोध केला तरच निर्वाणाचा लाभ होतो. हा तिसरा सिद्धांत होय. याला मी दुःखनिरोध नामक आर्यसत्य म्हणतो. सम्यक् दृष्टी, सम्यक् संकल्प, सम्यक् वाचा, सम्यक् कर्मांत, सम्यक् आजीव, सम्यक् व्यायाम्, सम्यक् स्मृती आणि सम्यक् समाधी हा तो मी नवीन शोधून काढलेला मधला अष्टांग मार्ग होय. दुःखाचा निरोध याच मार्गाने होणार आहे. व्रते आणि उपोषणे करून दुःखाचा निरोध व्हावयाचा नाही. हा चौथा सिद्धांत होय. याला मी दुःखनिरोधगामिनी मध्यमा प्रतिपदा (आर्यसत्य) असे म्हणतो. या ज्ञानामुळे मी सम्यक् संबुद्ध या पदाला पोहोचलो आहे."

त्या पाच ब्राह्मण तपस्व्यांपैकी कौडिन्य ब्राह्मणाला प्रथमतः बुद्धाच्या धर्मोपदेशाचे रहस्य समजले म्हणून त्याला आज्ञात कौडिन्य (ज्ञानी कौडिन्य) असे नाव पडले. बाकीच्या चौघांनाही धर्मबोध झाला. ते पाचही तपस्वी अर्हन्त झाले. त्यांनी लगेच दीक्षा देण्यासाठी बुद्धाला विनंती केली. तेव्हा बुद्ध म्हणाला, "भिक्षु हो, माझ्या धर्माचा अंगीकार करा. ब्रह्मचर्याचे पालन करा. भवदुःखाचा अन्त करा." बुद्धाची ही तीन वाक्ये म्हणजेच त्या पाच तपस्व्यांचा प्रव्रज्याविधी होय. (महावग्ग).

ब्रह्मा, इंद्र इत्यादी वैदिक देवांनी भगवान बुद्धाचा माराच्या पराभवानंतर जयजयकार केला आणि त्याच्यावर पुष्पवृष्टी केली. याचा गर्भितार्थ असा की, भारतीय संस्कृतीमध्ये निर्माण झालेला बुद्धधर्म हा सुसंगत असा ऐतिहासिक परिणाम होता. वैदिक धर्माहून आणि वैदिक संस्कृतीहून त्यात काही अंशी वैचित्र्य होते परंतु विसंगती नव्हती. तोही एक पर्यायी धर्ममार्ग म्हणून किंवा धर्मपंथ म्हणून प्रथमपासूनच प्राचीन भारतीयांनी स्वीकारला. याचे प्रत्यंतर श्रीमत्भगवद्गीतेमध्ये स्पष्टपणे मिळते. भगवद्गीतेमध्ये ब्रह्मनिर्वाण ही संज्ञा अंतिम निःश्रेयसाला म्हणजे मोक्षाला अनेक वेळा दिलेली दिसते; विशेषतः गीतेच्या दुसऱ्या अध्यायाच्या अखेरीस

स्थितप्रज्ञाची लक्षणे वर्णिली आहेत. ती भगवान बुद्धाच्या मारविजयाशी आणि तृष्णात्यागाच्या सिद्धांताशी मिळतीजुळती आहेत.

स्थितप्रज्ञाच्या लक्षणांतील शेवटचे दोन श्लोक असे–

विहाय कामान् यः सर्वान् पुमांश्चरति निस्पृहः ।
निर्ममो निरहंकारः स शान्तिमधिगच्छति ॥
एषा ब्राह्मी स्थितिः पार्थ नैनां प्राप्य विमुह्यति ।
स्थित्वाऽस्यामन्तकालेऽपि ब्रह्मनिर्वाणमृच्छति ॥

अर्थ– माणूस सर्व कामनांचा परित्याग करून निःस्पृह, निर्मम आणि निरहंकार बनून आचरण करतो तेव्हा त्याला शांती मिळते. ही ब्राह्मी स्थिती होय. ही स्थिती प्राप्त झाली असता मोहाची बाधा होत नाही. अखेरच्या वयातही या स्थितीत राहिल्याने ब्रह्मनिर्वाणाची प्राप्ती होते.

निर्वाण हे पद बौद्ध धर्मातील आणि बौद्ध तत्त्वज्ञानातील मोक्ष या अर्थी पारिभाषिक पद आहे आणि भगवद्गीतेत हे पद वारंवार उपयोगात आणले आहे.

बुद्धाच्या वरील चातुर्वर्ण्य मीमांसेचा भगवद्गीतेवर प्रभाव पडलेला दिसतो. महाभारतावर तो कसा पडला याची उदाहरणे वर दिलीच आहेत. ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य किंवा शूद्र हे कर्माने ठरतात; जन्माने नव्हे, असे गीतेतील चातुर्वर्ण्यविवरणावरून स्पष्ट होते–

शमो दमस्तपः शौचं क्षान्तिरार्जवमेव च ।
ज्ञानं विज्ञानमास्तिक्यं ब्रह्मकर्म स्वभावजम् ॥
शौर्यं तेजो धृतिर्दाक्ष्यं युद्धे चाप्यपलायनम् ।
दानमीश्वरभावश्च क्षात्रं कर्म स्वभावजम् ॥
कृषिगोरक्षवाणिज्यं वैश्यकर्म स्वभावजम् ।
परिचर्यात्मकं कर्म शूद्रस्यापि स्वभावजम् ॥
(गीता १८।४८, ४९, ५०)

अर्थ :- "शम म्हणजे निर्विकार मन, इंद्रियदमन, तप, शुचिता, क्षमाशीलता, सरलता, ज्ञान, विज्ञान आणि आस्तिक्य हे ब्राह्मणाचे स्वभावजन्य कर्म आहे. शौर्य, तेजस्विता, धैर्य, दक्षता, युद्धातून पराङ्मुख न होणे, दानाच्या बाबतीत मुक्त हस्त असणे आणि प्रभुत्वाची शक्ती प्रगट होणे हे क्षत्रियाचे स्वभावजन्य कर्म आहे. कृषिकर्म, गोरक्षण म्हणजे पशुपालन, वाणिज्य हे वैश्याचे स्वभावजन्य कर्म आणि शुश्रूषा हे शूद्राचे स्वाभाविक कर्म होय."

तात्पर्य, या कर्मावरून वर्णनिश्चय करता येतो; जन्माने नव्हे, असे भगवद्गीतेला सुचवायचे आहे. भगवद्गीतेच्या १६ व्या अध्यायामध्ये मानवी गुणांचे मोक्षकारक दैवी संपत आणि बंधनकारक आसुरी संपत असे विभाग सांगितले आहेत. हे विभाग भगवान बुद्धाने वारंवार केलेल्या उपदेशाशी अत्यंत जुळणारे आहेत. भगवान बुद्धाचाच उपदेश निराळ्या संदर्भात गीतेने मांडलेला आहे, असे वाटावे.

भारतीय संस्कृतीमध्ये विशेषतः प्राचीन हिंदू धर्मामध्ये सगळ्या मोक्षवादी दर्शनांनी प्रतीत्यसमुत्पादावरून निष्पन्न होणारा मोक्षाचा तर्कशुद्ध कार्यकारणभाव मान्य केला. त्यामुळे प्राचीन भारतीय संस्कृतीमध्ये मोक्ष पुरुषार्थ या अंतिम जीवनमूल्याबद्दल ऐकमत्य राहिले, सुसंवाद राहिला.

प्रतीत्यसमुत्पादाचाच अक्षपाद गौतमाने न्यायसूत्रात संक्षेपाने निर्दोष व रेखीव असा अनुवाद केला आहे तो असा : दुखजन्मप्रवृत्तिदोषमिथ्याज्ञानानामुत्तरोत्तरापाये तदन्तरापायादपवर्गः। मिथ्या ज्ञान, दोष (राग, द्वेष, मोह), प्रवृत्ति (धर्म अधर्म), जन्म आणि दुःख यांचा क्रमाने नाश होतो. मिथ्या ज्ञान म्हणजेच प्रतीत्यसमुत्पादातील अविद्या होय. ती संसारदुःखाचे, आद्य कारण; अविद्या नाशाने क्रमाने दोष, प्रवृत्ति, जन्म व दुःख यांचा नाश होऊन अपवर्ग = मोक्ष सिद्ध होतो. आद्य शंकराचार्यांनी प्रशंसापूर्वक या न्यायसूत्राचा उल्लेख केला आहे. (ब्रह्मसूत्रभाष्य १-१-४)

परंतु विश्वविषयक तत्त्वज्ञाने किंवा दर्शने ही विकल्पाने किंवा पर्यायाने भारतीय संस्कृतीमध्ये प्रतिष्ठित झाली. न्याय, वैशेषिक, सांख्य, रामानुज, माध्व, जैन, सौत्रांतिक, वैभाषिक इत्यादी द्वैतवादी दर्शने यांना विकल्पाने मान्यता प्राप्त झाली. त्याचप्रमाणे शांकर मायावाद, प्रत्याभिज्ञादर्शन, योगाचारांचा विज्ञानवाद आणि माध्यमिकांचा शून्यवाद ही अद्वैतवादी दर्शने तर अधिकच मान्य झाली. भौतिकवादी चार्वाक दर्शनाला लोकायत म्हणून प्रतिष्ठा प्राप्त झाली. सांख्य, योग आणि लोकायत या तीन दर्शनांना आन्वीक्षिकी अशी संज्ञा देऊन एक श्रेष्ठ विद्या म्हणून कौटिलीय अर्थशास्त्रामध्ये राजपुत्राने अध्ययन करण्याच्या विषयांत समावेश करण्यात आला. भारतीय संस्कृतीत असा सर्व दर्शनांचा आदर सिद्ध होण्याचे कारण, दर्शनांना सांस्कृतिक उच्च मूल्य प्राप्त होण्याचे कारण,

अनुक्रमणिका

भगवान बुद्धाने विश्वदर्शनापासून मोक्षमार्ग अलग केला हे होय. चार आर्यसत्यांमध्ये अष्टांगिक मार्ग सांगितला. अष्टांगिक मार्ग म्हणजे सर्व मानवजातीला संमत होऊ शकणारे उच्च नीतिशास्त्रच होय. या उच्च नीतिशास्त्राचा यहुदी, ख्रिश्चन आणि इस्लाम या धर्मांनी ईश्वराशी सैद्धांतिक संबंध स्थापित केला. ईश्वरावरील श्रद्धेवाचून उच्च नीतिधर्माचे पालन होऊ शकणार नाही असा दृष्टिकोण यहुदी, ख्रिश्चन आणि इस्लाम या धर्मांनी स्वीकारला. त्यामुळे इतिहासात असे दिसते की, इस्लाम आणि ख्रिश्चन धर्मांनी धर्मप्रसारामध्ये शुद्ध मानवी विवेकबुद्धीला आव्हान देण्याऐवजी ईश्वरविषयक श्रद्धेला आव्हान देऊन धर्मप्रसार केला. त्यामुळे प्रसंगी त्यांच्याकडून जुलूम-जबरदस्तीचा, तलवारीचा आणि राजशक्तीचा धर्मप्रसारार्थ उपयोग करण्यात आला. बौद्ध धर्माचा प्रसार भारताबाहेर अर्ध्या मानवी विश्वात केवळ शांततेच्या मार्गानेच होऊ शकला; याचे कारण शुद्ध मानवी विवेकबुद्धीलाच आवाहन करणारा आणि आव्हान देणारा बौद्ध भिक्षुसंघ धर्मप्रचार करीत राहिला.

भगवान बुद्धाने असे सांगितले की, अहिंसा, विश्वव्यापी मैत्री, विश्वव्यापी करुणा, शील, प्रज्ञा आणि समाधी ही मानवी उद्दिष्टे माणसाला मोक्षामध्ये नेऊन सोडतात. ही अंतिम उद्दिष्टे होत. ईश्वर आणि परलोक यासंबंधीच्या प्रश्नांचा कधीच निश्चितपणे निर्णय होण्यासारखी स्थिती नाही. हे प्रश्न कायम अनिर्णितच राहणार. अंतिम नैतिक मूल्येच मनुष्याच्या ऐहिक जीवनात शांती आणि समृद्धी निर्माण करू शकतात. आत्मविषयक आणि विश्वविषयक तत्त्वज्ञानांच्या संघर्षातून बुद्धाने नैतिक तत्त्वज्ञान वेगळे काढले, ही बुद्धाची जगाला आणि विशेषतः भारतीय संस्कृतीला निखालस श्रेष्ठ देणगी आहे. या संदर्भात बुद्धाचे अनेक संवाद, धर्मचक्रप्रवर्तनातील अनेक उपदेश आणि तत्त्वचर्चा मार्गदर्शक ठरतात. त्या संवादांपैकी बुद्धाचा शिष्य मालुंक्यपुत्र नावाचा भिक्षू आणि स्वतः भगवान् यांचा संवाद विशेष लक्षात ठेवण्यासारखा आहे. तो असा :

बुद्धगुरू श्रावस्तीमध्ये अनाथपिंडिकाच्या उद्यानात राहत असता मालुंक्यपुत्र त्याच्यापाशी आला आणि त्याला नमस्कार करून एका बाजूला आसनावर बसला. नंतर भगवंताला म्हणाला, "भदंत, एकांतात बसलो असताना माझ्या मनात असा प्रश्न उत्पन्न झाला की हे जग नित्य आहे की अनित्य आहे? शरीर आणि आत्मा एक आहेत की भिन्न आहेत? मरणोत्तर तथागत असतो की नसतो? या प्रश्नांचे भगवंताने उत्तर दिलेले नाही. तेव्हा मनात आले की, या मुद्यांसंबंधी आपणापाशी येऊन चर्चा करीन. आपण त्या मुद्द्यांचे निश्चित समाधानकारक उत्तर दिले तरच मी आपला शिष्य होईन. यासंबंधी आपणास काही माहीत नसेल तर तसे स्पष्ट सांगा. हाच सरळ मार्ग होय." भगवान बुद्ध म्हणाला, "मालुंक्यपुत्र, तू माझा शिष्य होशील तर या मुद्यांचे स्पष्टीकरण करून सांगेन असे मी तुला कधी सांगितले होते काय?" "नाही भदंत", मालुंक्यपुत्र म्हणाला. बुद्ध म्हणाला, "तू मला कधीतरी म्हणालास काय की जर तुम्ही मला या सर्व मुद्यांचे स्पष्टीकरण करून सांगितले तर मी तुमच्या भिक्षूसंघात येईन?" "नाही भदंत", मालुंक्यपुत्र म्हणाला. बुद्ध म्हणाला, "तर मग आता हे मुद्दे स्पष्ट करून सांगितल्याशिवाय मी तुमचा शिष्य होणार नाही या म्हणण्यात काय अर्थ?

"मालुंक्यपुत्र, एखाद्या मनुष्याच्या अंगामध्ये बाणाचे विषारी शल्य शिरून तो तळमळत असता त्याचे आप्त-इष्ट शस्त्रक्रिया करणाऱ्या वैद्याला बोलावून आणतील. तेव्हा तो रोगी त्या वैद्याला असे म्हणेल काय की हा बाण कोणी मारला? ज्याने मारला तो ब्राह्मण होता की क्षत्रिय होता की वैश्य होता की शूद्र होता? काळा होता की गोरा होता? त्याचे धनुष्य कोणत्या प्रकारचे होते? धनुष्याची दोरी कशाची केली होती? इत्यादी सर्व गोष्टी जोपर्यंत तुम्ही मला समजावून देणार नाही तोपर्यंत मी या जखमेला हात लावू देणार नाही. मालुंक्यपुत्र, अशा प्रसंगी त्या माणसाला या सर्व प्रश्नांची उत्तरे मिळणार नाहीत, मिळण्याच्या अगोदरच तो मरून जाईल. त्याचप्रमाणे जो साधक असा हट्ट धरील की, मला हे जग नित्य आहे की अनित्य आहे, आत्मा आणि शरीर एक आहे की भिन्न आहे इत्यादी सर्व मुद्दे समजल्यावाचून मी ब्रह्मचर्याचा अभ्यास करणार नाही, तर त्याला हे मुद्दे समजल्यावाचूनच मरण येईल. ब्रह्मचर्य दूरच राहील. मी ह्या मुद्यांना अव्याकृत असे म्हणतो. धार्मिक आचरणाला त्यापासून मदत होईल असे नाही. जरा, मरण, शोक, पश्चात्ताप, चिंता यांच्यापासून त्या मुद्यांच्या ज्ञानामुळे मुक्तता होईल

असे नाही. शरीर आणि आत्मा एक आहे किंवा शरीर आणि आत्मा भिन्न आहेत इत्यादी गोष्टींबद्दल काहीही निश्चित मानले तरी जन्म, जरा, मरण, शोक, परिवेदना यांच्यापासून मुक्ती होणार नाही. या गोष्टींच्या वादविवादाने ब्रह्मचर्याला कोणत्याही प्रकारे स्थैर्य येण्याचा संभव नाही, वैराग्य उत्पन्न होणार नाही, पापाचा निरोध व्हावयाचा नाही, शांति, प्रज्ञा, संबोध आणि निर्वाण यांचा लाभ व्हावयाचा नाही. पण मालुंक्यपुत्र, हे दुःख आहे, हा दुःखाचा समुदय आहे, हा दुःखाचा निरोध आहे आणि हा दुःखाचा मार्ग आहे हे मी स्पष्ट करून दाखविले आहे; का की ही चार आर्यसत्ये ब्रह्मचर्याला स्थैर्य आणणारी आहेत. यांच्यामुळे वैराग्य येते. पापांचा निरोध होतो. शांति, प्रज्ञा, संबोध आणि निर्वाण यांचा लाभ होतो. म्हणून हे मालुंक्यपुत्र, ज्या गोष्टींची मी चर्चा केली नाही त्या गोष्टींची चर्चा न करणे बरे. ज्या गोष्टींचे मी स्पष्टीकरण केले आहे त्या गोष्टी स्पष्टीकरणाला योग्य आहेत असे समजा." बुद्धगुरू असे बोलल्यावर मालुंक्यपुत्राने त्याच्या भाषणाचे अभिनंदन केले. (चूलमालुंक्यपुत्तसुत्त, मज्झिमनिकाय, पण्णासक २, वग्ग १)

आर्य अष्टांगिक मार्ग हे चौथे आर्यसत्य आहे. हाच मध्यम मार्ग होय. सम्यक् दृष्टी इत्यादी आठ अंगे या मार्गाची आहेत. १) सम्यक् दृष्टी– दुःख, दुःखाचे कारण, दुःखनाशाचे स्वरूप आणि दुःखनाशाची साधने यांचे निश्चित असे ज्ञान. २) सम्यक् संकल्प– एकांतवासाची आवड म्हणजे नैष्कर्म्यसंकल्प होय; प्राणिमात्रांवर शुद्ध प्रेम म्हणजे अव्यापादसंकल्प होय. आपणापासून दुसऱ्याला त्रास होऊ नये म्हणजे अविहिंसा संकल्प होय. या तीन संकल्पांना सम्यक् संकल्प म्हणतात. ३) सम्यक् वाचा– असत्य न बोलणे, चुगलखोरी न करणे, कठोर शब्द न उच्चारणे आणि व्यर्थ भाषण न करणे या नियमांना सम्यक् वाचा म्हणतात. ४) सम्यक् कर्मान्त – प्राण्याचा घात न करणे, चौर्य न करणे, परस्त्रीगमन न करणे. ५) सम्यक् आजीव– उपजीविका योग्य साधनांनीच करणे. ६) सम्यक् व्यायाम– कुविचार वर्ज्य करण्याचा मनाने नित्य प्रयत्न करणे. ७) सम्यक् स्मृती– उच्च विचार न विसरणे, ते विचार नित्य जागृत ठेवणे. ८) सम्यक् समाधी– चार प्रकारचे ध्यान. सर्व कामवासनांचा आणि दुष्ट मनोवृत्तींचा निरोध करून ध्यान संपादन करणे, चित्ताची प्रसन्नता आणि एकाग्रता राखणे, वितर्क आणि विचार यांनी युक्त ध्यान करणे म्हणजे प्रथम ध्यान संपादन करणे. चित्ताची पूर्ण एकाग्रता साधल्यावर वितर्कविचाररहित मन करून त्यात रमणे, हे द्वितीय ध्यान संपादन होय. अंतर्बाह्य मनःस्थितीची उपेक्षा करण्यात सुख उत्पन्न होणे हे तृतीय ध्यान संपादित करणे. सुख आणि दुःख यांची उपेक्षा आणि शुद्ध ज्ञानप्रवाह साधणे हे चतुर्थ ध्यान होय. या चारी ध्यानाच्या पायऱ्यांवर मन स्थिरावले म्हणजे सम्यक् समाधी होय.

समाधियोग हा भारतीय संस्कृतीतील उच्च दर्जाचा विश्वव्यापी होणारा क्रियायोग होय. बौद्ध धर्माचा भारताच्या बाहेर जो प्रसार झाला त्यात भारतीय संस्कृतीने केलेले महत्त्वाचे मानवी मानसिक उन्नतीचे उत्कृष्ट साधन समाधियोग होय. भारतीय संस्कृतीमध्ये योगी हा आदर्श मानव म्हणून मान्य झालेला आहे. त्याचा भारतीय कलाक्षेत्रामध्ये उच्च कलात्मक आविष्कार झाला आहे. सिंधुसंस्कृती वगळल्यास वर्तमानकालीन अत्यंत प्राचीन भारतीय कलेचे जे उच्च दर्जाचे अवशेष भग्न किंवा पूर्ण रूपात उपलब्ध होतात, त्यात ध्यानस्थ बुद्ध हा एक सर्वांत महत्त्वाचा प्रकार होय.

भारतीय दर्शनांच्या इतिहासात बौद्ध न्याय आणि अक्षपाद गौतमाचे न्यायदर्शन यांचा परस्परांच्या विकासावर परिणाम झाला आहे. बौद्ध न्याय आणि वैदिकांचा अक्षपाद गौतमप्रणीत न्याय यांचा वैचारिक संघर्ष एक सहस्र वर्षेपर्यंत चालला होता. नागार्जुनाची मध्यमककारिका न्याय-वैशेषिकांच्या पदार्थांचे खंडन करते. अक्षपाद गौतमाच्या न्यायसूत्रात आणि न्यायभाष्यात माध्यमिक शून्यवादाचा विचारविमर्श केला आहे. अक्षपाद आणि वात्स्यायन यांच्या प्रमाण लक्षणांचा प्रतिवाद आपल्या प्रमाणसमुच्चय आणि न्यायप्रवेश या ग्रंथांत दिङ्नाग करतो. त्यानंतर न्यायवार्तिककार उद्योत दिङ्नागाच्या विचारांचे खंडन आणि न्यायभाष्यकारांचे समर्थन करतो. उद्योतकाराच्या वार्तिकातील बौद्ध न्यायावरील आक्षेपांचे सविस्तर उत्तर धर्मकीर्ती या बौद्ध आचार्याने आपल्या प्रमाणवार्तिक या ग्रंथात दिले आहे. धर्मकीर्तीचा सविस्तर विचारविमर्श एक श्रेष्ठ दार्शनिक वाचस्पतिमिश्र याने आपल्या न्यायवार्तिकतात्पर्यटीका व न्यायकणिका या ग्रंथांत केला आहे. बौद्ध तत्त्वज्ञानावरचा अखेरचा वैचारिक हल्ला

उदयनाचार्यांनी आपल्या आत्मतत्त्वविवेक या ग्रंथात केला आहे. भारतीय वैदिक षड्दर्शनांचा दोन सहस्र वर्षांचा इतिहास हा मुख्यतः बौद्ध दर्शन आणि वैदिकांची षड्दर्शने यांचा वैचारिक संघर्षच होय. हा संघर्ष भारतीय दार्शनिक विचारांच्या विकासाची प्रेरक शक्ती बनला आहे, असे ध्यानात भरते. त्यामध्ये कालांतराने जैन अनेकान्तवादाने दीर्घ कालपर्यन्त भाग घेऊन योगदान केले आहे.

भारतीय कलेतिहासात हिंदू धर्म, बौद्ध धर्म आणि जैन धर्म या तिन्ही धर्मांच्या प्रेरणा समर्थपणे सफल झालेल्या दिसतात. संस्कृत साहित्य या तिन्ही धर्मांनी समृद्ध बनले आहे. रामायण, महाभारत, हरिवंश, विष्णुपुराण, अनेक शिवपुराणे, वैष्णव भागवत आणि देवीभागवत यांच्या योगाने काव्य, नाटक, मंदिरकला, मूर्तिकला व चित्रकला यांची जशी अभिवृद्धी झाली, तशीच त्रिपिटक इत्यादी पालि भाषेतील ग्रंथ आणि सद्धर्मपुंडरीक इत्यादी संस्कृत ग्रंथ यांनी प्राचीन भारतीय साहित्याला आणि मूर्ति–मंदिर–चित्र इ. कलांना नवीन नवीन आकृतिबंध निर्माण करण्याची स्फूर्ती अर्पण केली आहे. भास, कालिदास, भवभूति इत्यादी कवींच्या परंपरेमध्ये अश्वघोषाचे स्थानही प्रशंसिले जात असते. शाकुंतल नाटकातील कण्वाश्रम हा मैत्री, करुणा, मुदिता आणि उपेक्षा या चार ब्रह्मविहारांचा उत्कट, भव्य व रमणीय असा आविष्कार म्हणून लक्षात भरतो. काश्यप कण्व हे अभिधान भगवान बुद्धाच्या प्रथम शिष्यांपैकी उरुवेल काश्यप या काश्यपाच्या आश्रमाची आठवण करून देते. शाकुंतलात कण्वाचा निर्देश वारंवार काश्यप असाच केलेला आढळतो.



साभार पोच

* **महामानव डॉ. आंबेडकर–** चेतश्री प्रकाशन, अमळनेर; १९८८; पृष्ठे २९; किं. ५ रु.
* **पहाटतारे–** आचार्य दादा धर्माधिकारी; चेतश्री प्रकाशन, अमळनेर; १९८८; पृष्ठे १८७; किं. ५० रु.
* **संयुक्त महाराष्ट्र : काल आणि आज–** प्रा. भगवान काळे; संकेत प्रकाशन, आनंदी स्वामी मार्ग, जालना ४३१२०३; १९८८; पृष्ठे ३१४+३०; किं. १०० रु.
* **महाराष्ट्रातील जातिसंस्थाविषयक विचार–** प्रा. यशवंत सुमंत, डॉ. दत्तात्रेय पुंडे; प्रतिमा प्रकाशन, १३५९ सदाशिव पेठ, नवा विष्णू चौकाजवळ, पुणे–३०; १९८८; पृष्ठे ३०२; किं. १०० रु.
* **बदलते जीवन–** इंदुमती सुखात्मे; श्रीविद्या प्रकाशन, २५० क/१६, शनिवार पेठ, पुणे–३०; १९८८; पृ. १६२; किं. ४५ रुपये.
* **माणूस, शेती आणि पाणी–** बापू उपाध्ये (वसंत गणेश उपाध्ये) ; श्रीविद्या प्रकाशन, २५० क / १६, शनिवार पेठ, पुणे– ४११०३०; १९८८; पृ. २१२; किं. ६० रुपये.
* **सांगण्याजोगे** (आत्मकथन) – डॉ. शांताबाई गुलाबचंद, शब्दांकन सविता भावे; श्रीविद्या प्रकाशन २५० क / १६, शनिवार पेठ, पुणे–४११०३०; १९८८; पृ. १७१; किं. ६० रुपये.
* **मागे वळून** (आत्मकथन) – मथूताई आठल्ये; श्रीविद्या प्रकाशन, २५० क / १६, शनिवार पेठ, पुणे– ४११०३०; १९८८; पृ. ११२; किं. ३५ रु.
* **रामशास्त्री प्रभुणे चरित्र व पत्रे–** सदाशिव आठवले; श्रीविद्या प्रकाशन, २५० क/१६ शनिवार, पुणे–३०; १९८८; पृ. १६८; किं. ५० रु.
* **परिक्रमा–** लता राजे; श्रीविद्या प्रकाशन, २५० क / १६ शनिवार, पुणे–३०; १९८८; पृ. २४०; किं. ६० रु.
* **डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांच्या चळवळीची पार्श्वभूमी–** चांगदेव भवानराव खैरमोडे; श्रीविद्या प्रकाशन, २५० क / १६, शनिवार, पुणे–३०; १९८८; पृ. २२०; किं. ६० रु.
* **तो राजहंस एक** (बालगंधर्व चरित्र) – बाळ सामंत; श्रीविद्या प्रकाशन, २५० क / १६, शनिवार, पुणे–३०; १९८८; पृ. ३५८; किं. ९० रुपये.


मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

हे मासिक श्री. ग. दीक्षित यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून मे. पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

अनुक्रमणिका